

# كتاب القربان

## مقالة في طبيعة القربان ووظيفته

30.1.2022



مارسيل موس  
هنري هوبير  
ترجمة: محمّد الحاج سالم

# كتاب القُرْبَان

مقالة في طبيعة القُرْبَان ووظيفته









## كتاب القُرْبَان

مقالة في طبيعة القُرْبَان ووظيفته

تأليف: مارسيل موس وهنري هوبير

ترجمة وتحقيق وتعليق: محمد الحاج سالم

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91578-1-6

رقم الإيداع: 1442/5048

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Mauss (Marcel) & Hubert (Henri),

«Essai sur la nature et la fonction du sacrifice»

Copyright © 2016 by Presses Universitaires de France.

Arabic copyright © 2021 by Mana Publishing House

Cover photo by: Luisa Ricciarini, from the tomb of the General and

Chancellor of King Iti in El Ghebelen near Luxor. 2200-2000 BC.

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة  
لـ دار معنى. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي  
جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله  
بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من دار معنى



الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع



[www.mana.net](http://www.mana.net)



[info@manaa.net](mailto:info@manaa.net)



@ManaPlatform

## المحتويات

- 7..... تنبيه من المترجم.
- 11..... تقديم المترجم
- 17..... تمهيد
- النظريات القديمة حول الفُزبان (الهيئة، الطعام، العُقد). - نظرية تابلور. - نظرية روبرتسون سميث.  
 - شرح الكفارات (البياكولا). - شرح الفُزبان-الهيئة. - إضافات لنظرية فريزر. - شكوك حول كونية الطوطمية وحول وجود الفُزبان الطوطمي. - الكفارات (البياكولوم). لم تتولد عن القرابين الإللافية. - حول المنهج المعتمد. - حول الوقائع المختارة.
- I. تعريف النظام الفُزباني ووحده ..... 27
- الفُزبان والتكريس. - المصخي. - مواضع الفُزبان. - الفُزبان والتقدمة. - الضحية. - تعريف الفُزبان. - أنواع القرابين. - الهوية الأساسية لأشد الأنماط تنوعًا. - وحدة النظام الفُزباني في الهند. - وحدة النظام الفُزباني عند العبرانيين.
- II. خطاطة الفُزبان ..... 41
- الدخول ..... 41
- 1 - المصخي: الديكشا (التكريس للمهد للفُزبان). - تهيئة الكاهن وفقًا لطقوس أخرى مختلفة.  
 2 - الكاهن الجزاء: مهاراته المكتسبة. - احتياطات خاصة يجب عليه اتخاذها. - تهجد كبير الكهنة العبراني قبل يوم الكفارة.  
 3 - المكان والأدوات: الزمان. - الأمكنة المقدسة. - تهيئة مكان الفُزبان عند الهندوس. - العمود الفُزباني
- الضحية ..... 65
- الأنواع للمختارة وصفاتها. - تهيئة الضحية. - الطقوس التحضيرية للضحية عند اقتيادها إلى المذبح. - الاتصال بين المصخي والضحية. - الإجهاد على الضحية. - طابعه الأثم وما يولده من كفارات - طقوس القتل المختلفة. - انبعاث الضحية وتأليهاها. - هذئي الفواضل. - أنصاء الآلهة. - أنصاء الكهنوت - الحالة التي يتم فيها إتلاف الضحية برفقتها. - التسبيب: نيس الفداء. - الروابط التي تقوم بين المصخي والضحية إثر التضحية: تناول الفُزبان. - حق المصخي في نصيب محدد من الضحية. - استنباغات الذبح في الفُزبان الحيواني الهندوسي. - الإيدا الإللافية (نصيب المصخين من الفُزبان) والاستحالة. - التوازي بين طقوس الهدى إلى الآلهة وطقوس الاستخدام البشري. - ترابط هذه الطقوس.
- الخروج ..... 104
- التخلص من بقايا الفُزبان. عودة المصخي إلى عالم البشر. - «حقام الغضب» إثر فُزبان الصوما الهندوسي. - طقوس مماثلة عند العبرانيين.

### III. كيف تختلف الخطاطة وفق الوظائف العامة للقرّبان.....109

في اختلاف أغراض القرّبان. - تغيير أحوال للضحى ومواضيع القرّبان. - الحالة التي تُراد منها اكتساب طابع مقدّس: قرابين التّقيّس. - حالة التّحلّل من نذر سابق. - قرابين الكفّارة. - القرابين الاستشفائية. - ثور زوذرا التّكفيرى. - الخروج من النذر. - قرابين التّحلّل. - تحليل الأشياء. - تقدّمات الباكورات في مدينة أورشليم. - ازدواج آليّة القرّبان. - تعقّد طابع الضحّة.

### IV. كيف تختلف الخطاطة حسب الوظائف الخاصّة بالقرّبان.....121

القرابين الشخصيّة. منافع المضحى. الانبعاث القرّبانى. - تغيير الاسم عند القرّبان. - القرّبان والحياء الآخرة. - القرابين الموضوعيّة. - القرابين من أجل البناءات. - القرّبان الطلب. - القرابين الزراعيّة. - مواضيع مختلفة في القرابين الزراعيّة. - الديبوليا أو البوفونيا في أثينا. - الفازوتابزأغاسا. - قرابين تخصيب الأرض. - قيامّة الضحّة. - في تنابع القرابين الزراعيّة دون انقطاع. - تحوّل القرابين الزراعيّة إلى قرابين تكفيريّة. - تعدّد مفاعيل القرّبان.

### V. التضحية بالإله.....140

حول ولادة الإله في القرّبان. - كيف يمكن للقرّبان الزراعي، على سبيل المثال، أن يتطور إلى تضحية بالإله. - العلاقة الثينة بين الضحّة وموضوع القرّبان في القرابين الزراعيّة. - كيف تكتسب الضحّة شخصيّة متميّزة. - النأليه. - تصل الضحّة إلى القرّبان وهي مقدّسة بالفعل. - عمل الأساطير. - التضحية الأسطوريّة بالإله: صلّتها بالعبادات القرّبانيّة. الانتحار الإلهي. - التضحية بالكاهن. المعارك الإلهيّة: المواجهة بين الانتحار والقتال. - القرابة بين عدوّين. - القرابة بين الآلهة والحيوانات المرتبطة بها. - حلول الألوهيّة في القرّبان الواقعي. - دوريّة القرّبان الإلهي. - تماثل التضحية بالإله مع التضحية للإله. - قرّبان السوما بوصفه تضحية بالإله. - نشأة الكون وعلم الكونيات القرّبانيّة.

### VI. خلاصة.....165

أسباب وحدة أرضيّة النظام القرّبانى. - تعقّد القرابين الواقعيّة. - مواضيع ذات صلة. تعريف القرّبان. - حول الوسيط، أي الضحّة. - لماذا كان هذا الوسيط ضروريّاً؟ - حول الإثبات ورفض التّكسب في القرّبان العادي. - حول الإثبات الكليّ في التضحية بالإله. - الأشياء المقدّسة والحقائق الاجتماعيّة. منافع القرّبان الاجتماعيّة.

### قائمة المصادر والمراجع.....171

### ملحق.....191

### الفهارس.....207

## تنبيه من المترجم

ننبه القارئ الكريم إلى أن النص الأصلي لا يتضمّن أيّ فهارس أو إشارات ببليوغرافية أو صور، ويقتصر ما يتضمّنه من إحالات على ذكر المصدر، مختصراً، دون العنوان الكامل أو الطبعة أو دار وتاريخ النشر؛ بل ويُشار غالباً إلى اسم المجلّة مختصراً وعددها ورقم الصفحة دون تحديد الكاتب ولا عنوان المقال. وتسهيلاً على القارئ العربي، راجعنا جميع المصادر التي اعتمدها مؤسّس وهوبير في لغاتها الأصلية، وعزّبنا عناوينها مع إثبات العنوان الأصلي لكلّ منها حالما يُشار إليه أوّل مرّة، ليشار بعد ذلك إلى مقابله المعزّب. كما قمنا بالتعليق في بعض المواضع التي تستحقّ الشرح أو الإضافة، وأشرنا إلى التعليقات والإضافات والشروح في المتن بوضع نجمة بين مزدوجين [\*]، وفي الهوامش بعبارة إضافة من المترجم. كما قمنا بإنشاء فهرس ببليوغرافي للمصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب في لغاتها الأصلية حتّى يسهل الرجوع إليها.

وقد وجدنا أنّ لفظ (sacrifice) الفرنسي يمكن ترجمته بعدّة ألفاظ عربية. فهو قد يعني: تضحية، أضحية، فُزْتان، خسارة، ذبيحة، فداء، تقدمة... إلخ، وقد اخترنا لفظ الفُزْتان؛ لأنّه جامع في رأينا لجميع تلك المعاني. إذ الأضحية والذبيحة تقتضيان التقرب بحيوان بذبحه أو حرقه، بينما قد يكون التقرب بغير الحيوان من حبوب وثمار وغيرها. كما من معاني الفُزْتان الفداء أو الافتداء (التعويض) والتقرب (إلى الآلهة) والفُرى والقرباة والقرب والتقارب (انصهار الجماعة في الفُزْتان أو في المُتقرب منه بمعنى التآلف والإيلاف)... ولذلك، استقرّ رأينا على اختيار لفظ الفُزْتان، لشموليّته واستيفائه بقيّة المعاني للفظ الفرنسي. وقد خصصنا لفظ أضحية وضحية مقابلًا للفظ (victime) الفرنسي (الأضاحي في الجمع).

أمّا لفظ (sacrifiant)، فقد اخترنا له المقابل العربي «المضحي» لاستحالة اشتقاق اسم الفاعل من لفظ فُزْتان، واخترنا لفظ «الجزّار» مقابل لفظ (sacrificateur) بمعنى مقدّم الفُزْتان، وهو ما نجد تبريراً له في وظيفة الجزارة التي يتولّاها الجزّار في تراثنا العربي ما قبل الإسلامي. وهذا رغم جاذبيّة لفظ «الكاهن» كمقابل له (وهو المتوليّ الجزارة في التوراة)؛ إذ خيّرنا عدم اعتماده لأنّ الجزّار وإن كان يُشترط فيه أن يكون كاهناً، فإنّ الكاهن لا يُشترط فيه أن يكون جزّاراً. ولهذا، فقد يحدث أن نستخدم من أجل وضوح النص، عبارة «الكاهن الجزّار» مقابل اللفظ المذكور.



## تقديم المترجم

لطالما مثّلت دراسة مسألة الأضحيات والقرايين سحرًا خاظمًا على الباحثين في العلوم الإنسانية، وهو ما لم يمنع فتور الاهتمام بها بين فينة وأخرى. وتعود معظم الأعمال المخصصة للمسألة، والمعتبرة من الناحية المنهجية، إلى الفترة التي بدا فيها للمهتمين أن للعلموية فرصة فرض نفسها في مجال علم الاجتماع، ليفتر الاهتمام بعدها بالظاهرة في بعدها الشمولي، وتقتصر الدراسات عمومًا على تناول الطقوس القربانية الخاصة ببعض الشعوب والمناطق. فهل يعود ذلك إلى اقتناع النياسة (الإنثولوجيا) بحدود مجال تدخلها أم إلى حرج أيديولوجي بسبب ديمومة هذه الظاهرة وحضورها حتى في مجتمعات ما بعد الحداثة؟

ومهما كان الأمر، فإنّ الباحث المهتمّ لن يعدم التعرّف إلى عمل كبير هامّ وحاسم على أكثر من صعيد من خلال هذا النصّ الذي يعود إلى عام 1899: «مقال في طبيعة القربان ووظيفته» بقلم الباحثين هنري هوبر ومارسيل موس؛ وهو النصّ الذي سيكتمل من حيث الرؤية العاقبة بنصّ ثانٍ صدر عام 1906 بعنوان: «مقدمة لتحليل بعض الظواهر الدينية»<sup>(1)</sup> [\*].

ويُعتبر هذا النصّ من الأعمال المبكرة في هذا المجال، وجزءًا لا يتجزأ من العمل الجماعي الذي ميّز المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي كان إميل دوركهايم -وهو خال مارسيل موس- زعيمها بلا منازع. ففي عام 1894، كان دوركهايم قد نشر بالفعل كتابه المرجعي «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، وسبق عمل موس حول القربان بمقال حول «تعريف الظواهر الدينية» عبّر فيه بطريقة توليفية عن تصوّره للإنسانة الدينية. غير أنّ موس، رغم ميله طوال حياته البحثية الباهرة لبعض الرؤى البزاقة والفضول الذي لا يشبع، لم يذهب إلى حدّ التشكيك في «ميراث الخال دوركهايم». وبذلك ظلّت المدرسة بأكملها تعتقد في أولوية الجماعة على الفرد التي تُعبّر عن نفسها من خلال الدين، بحيث يظهر المقدّس بوصفه «التعبير الرمزيّ عن الاجتماعيّ» والدين «تجشّدًا» لوعي المجتمع بذاته.

(1) [\*] - انظر الملحق في آخر الكتاب [للمترجم].

ومهما كانت الأحكام التي تصدرها الإناسة الحديثة بشأن المسلّمات الدوركهائمية، فإنّه يجب الاعتراف بأنّ التأكيد على أنّ الظواهر الدينية هي ظواهر اجتماعية، لم يكن في ذلك الوقت أمراً شائعاً. وإذا ما أُكِّدَ موس بقوة على أنّ «المجتمع يكون ممثلاً في القرّبان من بدايته إلى نهايته»، فإنّ مسعاه المقارن كان يهدف إلى تجريد الوقائع الاجتماعية من سماتها الطارئة من أجل التوصل إلى ما يُسمّيه النمط المثالي للظاهرة. وباستثنائه بعض النصوص منذ البداية، وإقامة نموذج على أساس عبريّ وفيدّي، فإنّ موس سيحدّ بنفسه من نطاق مشروعه.

وقد يكون عدم ثقة المدرسة الإناسيّة الفرنسيّة في المصادر الشفهية هو ما دفع موس وهوبير إلى إهمال الوقائع الأفريقيّة والهنديّة الأمريكيّة فيما يتعلّق بدراسة القرّبان. لكن يجب أن نذكر أيضاً تأثير سيلفان ليفي (Sylvain Lévi)، الذي أطلق عليه موس «الخال الثاني»، والذي كانت أعماله في أصل مقال القرّبان. كما وضع مؤلفانا في الاعتبار كتاب روبرتسون سميث (Robertson Smith) بعنوان ديانات الساميّين (Religion of Semites) في طبعته الثانية المنشورة في عام 1894، وكتاب الغصن الذهبيّ (Golden bough) للسير جيمس فريزر (James Frazer) الذي أُعيد إصداره في عام 1890. كما رأى مارسيل موس، من ناحية أخرى، أنّ ما وصلنا من وثائق حول العصور القديمة اليونانيّة والرومانيّة كانت غير كافية، وكان واعياً بأنّ المصادر التي استخدمها كانت تحمل عيباً خطيراً يتمثّل فيما لحقها من تشوّهات نتيجة التأمّلات اللاهوتية التي رافقتها.

ورغم هذا التحوّف، فقد أعاد مارسيل موس وهنري هوبير صياغة الإشكال الرئيس لشعيرة القرّبان انطلاقاً من السؤال التالي: ما هو القرّبان؟ وكيف يُمكن مقارنته إناسياً؟ وما هو التأثير الاجتماعيّ والنفسيّ للقرّبان في حياة المجتمعات والأفراد؟

لقد حاول موس وهوبير إبداء مجموعة من الملاحظات حول التصور الذي قدّمه روبرتسون سميث للقرّبان بوصفه هدية يُقدّمها الإنسان للآلهة تقرباً منها وإتقاء لردّات فعلها تجاه ما يرتكبه من خطايا. فالقرّبان اعترافٌ وهدية وتكريم. وقد انتقدا طوطمية سميث، وربطه القرّبان بسعي الأفراد إلى الحفاظ على انتسابهم إلى طوطمهم بوصفه «الإله والأب» بما يضمن الحياة المشتركة بينهم من خلال ما يُوقّره من تشارك في وليمة جماعية



إيلافية واتحاد بالطوطم، واعتبرا أنّ نظرية سميث لم تعمل على تفسير وظيفة القرّبان بشكل دقيق في حياة الفرد المؤمن. كما انتقدا ما رآه فريزر من أنّ القرّابين متشابهة في معظم الحضارات بوصفها تنطلق من الهدف نفسه؛ وهو ضمان وحدة الجماعة، وتنتهي إلى النهاية نفسها؛ وهي إفناء الأضاحي بالحرق أو بالأكل. ففي رأي كاتبينا، وقع سميث وفريزر في خطأ منهجي إذ قاما بدلاً من تحليل الأبعاد المعقدة للقرّبان بالاكتفاء بوصف بعض صوره من حضارات مختلفة وتجميعها في نماذج مُغلقة بناءً على ما اعتقدها تماًثلاً ظاهرياً بينها. ولذلك يُميّز موس وهوبير بين نوعين من القرّابين، يشمل الأول الأضاحي التي لا يكتمل طقس القرّبان إلا بإتلافها وإفنائها، ويشمل الثاني الأضاحي غير المُتلفة مثل تقديم الحبوب وبواكير الثمار.

أما مستويات القرّبان، فيمكن الحديث عن مستويين: الأول يكون فيه القرّبان فردياً يُحقّق من خلاله الفرد منفعة ذاتية مباشرة، مثل التخلص من خطيئة أو تحقيق أمنية شخصية. أمّا الثاني، فيكون فيه القرّبان جماعياً وتُحقّق من خلاله العشيرة أو القبيلة منفعة جماعية، مثل الاستمطار أو طلب دفع شرور غزو وما شابه ذلك. وبما أنّ مناسبات تقديم القرّابين متعددة، فإنّ الأهداف المرجوة من القرّابين متعددة هي الأخرى، وهو ما يطال موادّها أيضاً والوسائل المعتمدة فيها. ومن هنا يُمكن تقسيم القرّابين حسب أصنافها إلى صنفين رئيسين: صنف القرّابين المؤقتة والطارئة، وتشمل القرّابين النذرية والقرّابين الاستشفائية التي تهدف إلى جلب الشفاء وطرّد الأمراض؛ وصنف القرّابين الثابتة والموسمية، والتي تشمل القرّابين اليومية وقرّابين الاحتفال باكتمال القمر والأعياد الموسمية والرعوية مثل قرّابين بواكير الثمار والمحاصيل الزراعية. كما يُمكن تصنيف القرّابين أيضاً حسب الغايات المرجوة منها، وهو ما يجعلها تنظم في أربعة أصناف رئيسة وهي: قرّابين التكفير وقرّابين التوحد الديني، وقرّابين اكتساب سمة مقدسة، ثم قرّابين التخلص من سمة مدّتسة. غير أنّ القرّابين مهما تعددت بتعدّد المجتمعات الإنسانية، إلّا أنّها تظلّ في العموم متشابهة من حيث المنطلق والغايات.

كما بيّن موس وهوبير أنّ القرّبان يتطلّب الالتزام بمجموعة من الطقوس المصاحبة والتي تكفل للمؤمن «المضحي» الدخول في الشعيرة والانتقال من عالم الدنّس إلى عالم المقدس. وباعتماد أمثلة دقيقة من ديانتين مختلفتين

هما اليهوديّة التوحيدية والهندوسيّة الحلوليّة، يُقدّم موس وهوبير تحليلًا لأركان القرّبان محاولين من خلاله صياغة خطاطة عامّة له تسمح باجتراح نظريّة جديدة ترى أنّ للقرّبان أركائًا لا بدّ من توقّفها حتّى نعتبره كذلك:

1 - المضحي، الذي يُقدّم القرّبان من أجل أن تطاله منافعه، وعليه أن يلتزم بمجموعة من الطقوس التي تضمن له الانتقال من عالم الدناسة إلى عالم القداسة واكتساب بعض خصائص الإله.

2 - الزمان المكان والأدوات، حيث يتمّ اختيار الوقت بعناية فائقة إذ ليست جميع الأوقات صالحة للتضحية. كما ينبغي اختيار المكان بدقّة وتفضّل المعابد أو الأماكن المقدّسة بطبيعتها، والتي ينبغي أن تطلّ طاهرة ومحافظّة على قدسيّتها عن طريق طقوس تطهير خاصّة. أمّا الأدوات، فهي متعدّدة وأهمّها العمود الذي تُربط إليه الضحيّة إذ يشترط فيه أن يكون مصنوعًا من شجرة مقدّسة ذات طبيعة إلهيّة، ثمّ الآلة الحادّة التي تذبح بها البهيمة ولها شروطها الماديّة والطقسيّة.

3 - الكاهن الجزار، توجد قرابين لا فاعل فيها غير المضحي والضحيّة. ولكنّ في العموم، لا يجرّو أيّ من الناس على الاقتراب من الأشياء المقدّسة بصفة مباشرة ووحدة؛ فهي شديدة الخطورة وعالية المقام. لذا، فإنّ وجود وسيط، أو على الأقل وجود دليل، يغدو ضروريًا. إنّ الكاهن، أي الرجل الأكثر دراية بعالم الآلهة الذي يعيش فيه جزئيًا من خلال تكريس مسبق، والذي يمكنه بالتالي الاقتراب منه دون خشية وأن يجتنب المضحي ارتكاب أخطاء قاتلة. فالكاهن من جهة أولى هو وكيل المضحي، وهو من جهة أخرى مطبوعٌ بختم الهي. إنّ عامل التكريس المرئي في القرّبان، أو، باختصار، القائم على عتبة التنافذ بين العالم المقدّس والعالم المدنّس وممثل كليهما في الوقت نفسه.

4 - الضحيّة، وهي تتوقّف في الغالب على صفات إلهيّة ورائيّة تضفي عليها نوعًا من القداسة، إضافة إلى مجموعة من الشروط الأخرى مثل الخلوّ من العيوب والأمراض، وأن تكون من لون معيّن وسنّ معيّن وجنس معيّن. كما يشترط تطهير الأضحية وفي بعض الأحيان تزيينها والتوسل إلى الإله بقبولها إن لم يكن التوسل إلى البهيمة ذاتها اتّقاءً لانتقام روحها. وبذلك يمكن للحيوان دخول عالم القداسة ليصبح وسيطًا بين المضحي والآلهة التي يكون الحيوان حاملًا لصفاتها، وبفضله ينصهر البشر مع الآلهة

ويتوحدون معها.

ولعلّ أهمّ ما يسجّله الباحثان من خلال مقارنة القربان الهندوسي بمثيله اليهودي هو ذلك التشابه بين مجموعة من الطقوس المصاحبة له وخاصة رشّ دم الضحية ولبس جلدها وأكل أجزاء منها، وهي طقوس من شأنها نقل بعض صفات القداسة من الحيوان إلى المضحّي المرتبط بعالم الدناسة، وكأنّ الأضحية هي القناة الكفيلة بفتح باب التواصل بين عالم البشر المدنّس وعالم الآلهة المقدّس واكتساب الأوّل صفات مقدّسة من الثاني.

لكن الدخول في طقس القربان وبالتالي إلى عالم المقدّس يتطلّب خروجاً منه أيضاً بالحذر نفسه نظراً لمخاطره. لذا، فإنّ لحظة الخروج لا تخلو هي أيضاً من طقوس خاصة يجرى منها أولاً محو جميع الأخطاء التي قد تكون ارتكبت أثناء أداء الشعيرة، كما يجرى منها كذلك الإعداد للعودة إلى الحياة المشتركة ومغادرة عالم القداسة إلى عالم الدنّس. ومن هنا فإنّ الخروج من الدائرة السحرية للشعيرة يجب أن يكون منظمًا بدقة عالية وعناية بالغة، ومن ذلك التخلص من جميع الأشياء المستخدمة في الطقس بشكل محدّد، مثل إحراق الأجزاء المتبقية من الأضحية وإتلاف أدوات النحر بإحراقها بالنار، وقيام المضحّي والكاهن الجزار بالتطهّر بالماء وبالتالي التخلص من جميع سمات القداسة الخطيرة والعودة تدريجيًا إلى عالم البشر بعد الصعود إلى عالم الآلهة.

ويخلص موس وهوبير في هذه الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات لعلّ أهمّها ارتباط القربان في جميع الديانات بمفهومين مركزيين هما: المقدّس والمدنّس. ففي القربان يُوجد دومًا تقدّس للضحية. كما يستنتج الباحثان أنّ جميع طقوس القربان تكون شديدة التعقيد وتتطلب ترتيبًا عاليًا ودقّة كبيرة، بحيث قد يؤدي أيّ خطأ إجرائيّ في التوقيت أو الترتيب إلى إلغائها مع ما في ذلك من خطر شديد على القائمين بالطقس. وبشكل عامّ، فإنّ وظائف القربان متعدّدة وأهمّها: التكفير عن الخطايا، وطلب جلب منفعة أو دفع مضرة، والتقرب إلى الآلهة واسترضائها، والعرافة وطلب معرفة الغيوب، ومحاولة إلحاق الأذى بعدوّ، والاشتراك في الأكل من لحم مقدّس، إلخ... ومهما تعدّدت هذه الوظائف وحضر بعضها أو جميعها في طقس قربان واحد، فإنّ سمتها المميّزة هي ارتباطها بشكل

وثيق بوظيفة مركزيّة كبرى هي إخراج المضحي من عالم مدنس وإدخاله إلى عالم مقدّس.

وأخيرًا، ومهما كانت النظرة التي يحملها غير المؤمن تجاه الطقوس القُرْبانيّة، إذ يراها البعض مجرّد عبث وممارسات خرافيّة، فقد عمل موس وهوبير على إظهار حقيقة أخرى تفيد أنّ هذه الشعائر الدينيّة أضحت على مرّ الزمان حقائق اجتماعيّة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحياة التجمّعات البشريّة، وأنّ الرموز التي تحملها الأضحية إنّما تُعبّر عن معتقدات اجتماعيّة هي ما يضمن تلاحم الجماعة، ويضمن بقاءها في دائرة القداسة، ويحفظ ممتلكاتهم، وحقوقهم، ومنازلهم، ويحفظهم من كل غضب إلهي...

وفي كلمة، فإنّ القُرْبان في جميع الديانات وباختلاف الأزمنة والأمكنة، عامل أساسي لضبط إيقاع الحياة البشريّة وتوازنها مع نظام الطبيعة.

تونس العاصمة

27 ديسمبر 2019

محَمَّد الحاج سالم

## تمهيد

نقترح في هذا العمل تحديد طبيعة الفُزْتان ووظيفته الاجتماعية، وهو مسعى كاد يكون مجرد طموح لولا بحوث تايلور (Tylor)، وروبرتسون سميث (Robertson Smith) وفريزر (Frazer) التي مهّدت له. ونحن معترفون بما لهم في رقبتنا من دين. ولكنّ دراساتهم أخرى تسمح لنا باقتراح نظرية مختلفة عن نظريتهم وتبدو لنا أكثر تفهّماً. ونحن لا نطمح إلى تقديمها إلا على سبيل فرضية مؤقتة؛ إذ لا يمكن لأيّ معلومات جديدة حول موضوع واسع ومعقّد مثل موضوعنا، إلا أن تؤدي في المستقبل إلى تغيير أفكارنا الحالية. ورغم هذه التحفظات الصريحة، فإننا نظنّ أنّه من المفيد تنظيم ما يتوفّر لدينا من وقائع وتقديم تصوّر عام بشأنها.

ومهما كانت أهمية تاريخ التصورات القديمة والشعبية حول «الفُزْتان-الهبّة» و«الفُزْتان-الطعام» و«الفُزْتان-العقد»، ودراسة ما قد أحدثته من انعكاسات سلبية على الشعيرة، فإننا لن نتوقّف عندها مهما كانت فائدة ذلك. فالنظريات المتعلقة بالفُزْتان قديمة قدم الأديان ذاتها، لكن العنور على نظريات ذات طابع علمي لا يعود إلا لسنوات قليلة وبعد أن نشأت المدرسة الإنسانية وخاصة ممثليها الإنكليز، إذ هي صاحبة الفضل في نشوء نظريات علمية.

فمن خلال استلهام كلّ من باستيان (Bastian) وسبنسر (Spencer) وداروين (Darwin)، أمكن لتايلور<sup>(1)</sup> عبر مقارنة وقائع تنتمي إلى أجناس وحضارات مختلفة، تخيل كيفية نشأة أشكال الفُزْتان. فقد كان الفُزْتان في الأصل، وفق هذا المؤلّف، هبة يقدمها الإنسان البرّي إلى كائنات فوق طبيعية يحتاج الارتباط بها. ثم، عندما كبرت الآلهة وابتعدت عن الإنسان، فإنّ الحاجة إلى مواصلة تقديم تلك الهبة، ولدت الطقوس الفُزْتانية من أجل وصول الأشياء المروّخة إلى تلك الكائنات الروحانية. وقد حلّ الإعظام محلّ الهبة، وفيه لا يعتبر المؤمن أبداً عن انتظاره مقابلًا لذلك. وبهذا لم

(1) - تايلور (إدوارد بورنيت)، الحضارة البدائية، باريس، 1876، ج 11، الفصل XVIII.  
Tylor (Edward Burnett), *La Civilisation primitive*, traduit par : Pauline Brunet, Edmond Barbier, Paris : C. Reinwald & ce., 1876, II, chap. XVIII.

نعد تنقص الهبة لكي تغدو إينازًا وتغانياً سوى خطوة وحيدة؛ وبهذا أدى التطور إلى انتقال الطقس من تقدمات إنسان بري إلى التضحية بالنفس. ولكن إذا كانت هذه النظرية تصف مراحل التطور الأخلاقي للظاهرة على نحو كافٍ، إلا أنها لا تفسر إوالية عمل الطقس، ولا تقوم في الواقع إلا بإعادة إنتاج التصوّرات الشعبيّة القديمة في قالب خطاب بليغ. غير أنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ لها في حدّ ذاتها، نصيب من الحقيقة التاريخية. فمن المؤكّد أنّ التضحيات كانت في العادة وإلى حدّ ما، هبات<sup>(1)</sup> تمنح المؤمن حقوقاً على إلهه. كما تصلح أيضاً لإطعام الآلهة. إلا أنّه لا يكفي بيان الواقعة، بل ينبغي إدراكها.

وفي الواقع، فقد كان روبرتسون سميت<sup>(2)</sup> أوّل من حاول تقديم تفسير معقول للقرّبان مستوحى من الاكتشاف الأخير للطوطميّة<sup>(3)</sup>. فكما كان تنظيم العشيرة الطوطميّة مفتاح فهم الأسرة العربيّة والساميّة عند سميت<sup>(4)</sup>، فقد أراد أيضاً أن يجد في ممارسات العبادة الطوطميّة أصل

(1) - انظر عرضاً سطحياً في: نيتشس (فريدريش أوغست برتولد)، فكرة العبادة القرّبانية ومراحلها: مساهمة في التاريخ العامّ للدين، كيال، 1889.

- وقد تبنّى هذه النظرية تباغا الكاتبان اللذان وجّها أشدّ الانتقاد إلى روبرتسون سميت، وهما جورج ألكسندر ويلكن (Georg Alexander Wilken) و ليون ماريليه (Léon Marillier). انظر: ويلكن (جورج ألكسندر)، «نظرية جديدة حول أصل القرابين»، مجلة الدليل، 1891، ص 535 وما بعدها؛ ماريليه (ليون)، «مكانة الطوطميّة في التطور الديني. حول كتاب صدر مؤخراً»، مجلة تاريخ الأديان، العدد 36-37، باريس، 1897-1898.

Nitzsch (Friedrich August Berthold), Die Idee und die Stufen des Opferkultus: ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte, Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1889.

Wilken (Georg Alexander), "Eine nieuwe theorie over den oorsprong der offers", *De Gids*, 1891, p. 535 sq.

Marillier (Léon), « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. à propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, n° 36-37, Paris, 1897-1898.

(2) - انظر: روبرتسون سميت (ويليام)، «القرّبان»، في: اللوسوعة البريطانية، الطبعة التاسعة، أدنبره، 1886، للجلد 21، ص 132-138؛ وانظر: روبرتسون سميت (ويليام)، ديانة الساميين، أدنبره، 1890. Smith (William Robertson), Art. « Sacrifice », in *Encyclopædia Britannica*, 9th edition, Edinburgh: A. & C. Black, 1886, Volume 21, p. 132-138.

Smith (William Robertson), *Religion of Semites*, Gifford Lectures, Edinburgh: A. & C. Black, 1890.

(3) - انظر: ماك لينان (جون فرغسون)، «عبادة النبات والحيوان»، مراجعة نصف شهرية، لندن، 1869-1870، للجلد VI، ص 407-427، ص 562-582؛ للجلد VII، ص 194-216. McLennan (John Ferguson), « Plant and Animal Worship », *Fortnightly Review*, London, 1869-1870, Vol. VI, p. 407-427 & p. 562-582; Vol. VII, p. 194-216.

(4) - روبرتسون سميت (ويليام)، القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة، كامبردج، 1884.

الْفَرْزَان. ففي الطوطمية، يكون الطوطم أو الإله والد غُتاده، فكلاهما من نفس الدم واللحم، وموضوع الطقوس هو صيانة وضمان هذا العيش المشترك الذي يحبيهما والرابطة التي تجمع بينهما. فالطقوس هي مَنْ يستعيد الوحدة عند الحاجة، وما من وسيلة أسير من «العهد بالدم» و «الطعام المشترك» لتحقيق هذه النتيجة. ولا يختلف الْفَرْزَان في نظر روبرتسون سميت عن هذه الممارسات، فهو لا يعدو وليمة يأكل خلالها المؤمنون الطوطم، فيستدمجونه ويندمجون فيه، وينصهرون بذلك فيما بينهم، أو ينصهرون فيه. فالقتل الذبائحي لا غرض منه سوى السماح باستهلاك حيوان مقدس، وبالتالي حيوان محظور. ومن الْفَرْزَان الإللافي، يستخلص روبرتسون سميت القرابين التكفيرية أو الاسترضائية؛ أي «البياكولا» (piacula)، و«القرابين-الهبات» أو القرابين التعويضية. وما الكفارة، حسب رأيه، سوى تجديد لعهد انقطع، والحال أَنَّ للْفَرْزَان الطوطمي جميع مفاعيل الشعيرة التكفيرية. بل إنه وجد، علاوة على ذلك، هذه الخاصية نفسها في جميع القرابين، حتى بعد امحاء الطوطمية كلياً.

ويظنّ شرح لماذا أضحت الضحية، التي كانت في الأصل تُقسم وتؤكل من قبل المؤمنين، تُدمر تماماً في الغالب خلال البياكولا (الْفَرْزَان التكفيري). ونحسب أَنَّ ذلك يعود إلى اللحظة التي استُعيض فيها عن الطواطم القديمة بالحيوانات الأليفة في عبادات شعوب الرعاة، ليصبح حضورها في القرابين من حينها نادراً، باستثناء الحالات بالغة الأهمية. فهي تبدو وكأنّ قدأستها لا تسمح للمدّتسين بمشتها، فلا يأكل منها إلّا الكهنة، أو يتم حرقها بالكامل. وفي هذه الحالة، تنتهي الحرمة المفرطة للضحية إلى أن تتحوّل إلى نجاسة؛ وقد سمحت الطبيعة الغامضة للأشياء المقدسة، التي ألقي عليها روبرتسون سميت الضوء بطريقة مذهلة، بأن تُفسّر بسهولة كيف أمكن لهذه التحوّلات أن تحدث. ومن ناحية أخرى، وحين توقفت القرابة بين البشر والحيوانات عن أن تكون مُدركّة عند الساميتين، عوّضت الأضحية البشرية الأضحية الحيوانية؛ إذ كان ذلك السبيل الوحيدة حينها لإقامة تبادل دموي مباشر بين العشيّة والإله. ولكن الأفكار والعبادات التي كانت تحمي حياة الأفراد في المجتمع بحظرها أكل لحوم البشر، أدّت فيما بعد إلى إهمال الطعام الْفَرْزَاني.

ومن ناحية أخرى، وشيئًا فشيئًا، بدأ الطابع المقدس للحيوانات الداجنة، بفعل تدينسها يوميًا من قبل الإنسان من أجل غذائه، بالتلاشي. وبهذا، انفصل الإله عن أشكاله الحيوانية. وبابتعادها عن الإله، بدأت الضحية تقترب من الإنسان صاحب القطيع. وحينها، ولتبرير التقدمة الموجهة إلى الإله، تم تمثيل الأضحية باعتبارها هدية من الإنسان إلى الآلهة. وهكذا، وُلد «الفزبان الهدية». وفي ذات الوقت، أدى تشابه طقوس العقاب والطقوس الفزبانية وسفك الدّم في كليهما، إلى إكساء القرابين البياكولية الأصل (الاسترضائية) طابعًا عقابيًا، وتحويلها إلى قرابين تكفيرية.

وتتصل بهذه البحوث، من جهة أولى، أعمال السيد فريزر، ومن جهة أخرى نظريات السيد جيفونز (Jevons). وهذه الأخيرة ولئن كانت أكثر حذرًا بشأن بعض النقاط، إلا أنها لا تعدو في الغالب مبالغة في مذهب سميث<sup>(1)</sup>. أما السيد فريزر<sup>(2)</sup>، فيضيف عليها تطوّرًا مهمًا. فقد بقي تفسير التضحية بالإله جنبنيًا عند سميث، فقد جعل منها دون تجاهل لطابعها الطبيعي، تضحية استرضائية من نمط أعلى. وقد استمرت الفكرة القديمة حول القرابة بين الضحية الطوطمية وبين الآلهة قائمة من أجل تفسير التضحيات السنوية، فهي تحتفي وتستعيد مأساة كان ضحيتها الإله. وقد أقرّ السيد فريزر وجود تشابه بين الآلهة المضخى بها وشياطين النبات عند مانهاردت (Mannhardt)<sup>(3)</sup>. وقد قارب بين القتل الطقوسي لأرواح النبات

(1) - روبرتسون سميث (ويليام)، مدخل إلى تاريخ الدين، لندن، 1896. وبخصوص الفيود، انظر: ص 111، 115، 160.

وقد ارتبط السيد سيدني هارتلاند بنظرية روبرتسون سميث، انظر: سيدني هارتلاند (دوين)، أسطورة بيرسيوس: دراسة التقاليد في القصة والغزف والاعتقاد، لندن، 1894، ج II، الفصل XV. Smith (William Robertson), *Introduction to the History of Religion*, London: Methuen, 1896.

Sydney Hartland (Edwin), *Legend of Perseus: a study of tradition in story, custom and belief*, London: David Nutt, 1894, t. II, ch. XV.

(2) - فريزر (جيمس جورج)، الغصن الذهبي: دراسة في الدين للقارن، نيويورك ولندن، 1890، الفصل III.

Frazer (James George, Sir), *Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, New York and London: Macmillan & Co., 1890, chap. III.

(3) - مانهاردت (ويلهم)، طقوس الغابات والحقول، برلين، 1875 (جزءان)؛ نفسه، بحوث أسطورية، ستراسبورغ، 1884.

Mannhardt (Wilhem), *Wald-und Feldkulte*, Berlin: Gebrüder Borntraeger, 2 vol., 1875.

Mannhardt (Wilhem), *Mythologische Forschungen*, Strasbourg: Karl J. Trübner, 1884.



والتضحية الطوطمية، وأظهر كيف تولّد، انطلاقًا من القُزبان ومن الوليمة القُربانية اللذين يُفترض فيهما استيعاب الآلهة، القُزبان الزراعي التي يتم فيه التحالف مع إله الحقول في مختتم حياته السنوية، من خلال قتله، ومن ثمّ التهامه. كما لاحظ في ذات الوقت أنّ الإله القديم المضخّى به، كان في كثير من الأحيان، ربّما بسبب المحرقات التي كان مسؤولاً عنها، يحمل معه المرض والموت والخطيئة، ويلعب بذلك دور الضحية التكفيرية، أي دور كبش الفداء. ولكن على الرغم من تميّز فكرة التسبب في هذه التضحيات، فإنّ التكفير ما يزال يبدو متولّدًا عن القُزبان. وبذلك يكون السيّد فريزر مكمّلًا لنظرية سميث، أكثر منه مناقشًا لها.

ويكمن العيب الرئيس في هذا المنهج في محاولة إعادة مختلف أشكال القُزبان المتعدّدة إلى مبدأ وحيد تمّ اختياره اعتباطيًا. ذلك أنّ كونية الطوطمية، وهي نقطة انطلاق النظرية بأكملها، لا تعدو مجرد مصادرة غير مبرهنة. فالطوطمية لا تظهر في حالتها النقية إلّا عند بعض القبائل المنعزلة في أستراليا وأمريكا، ووضعتها في أساس جميع العبادات الحيوانية هو مجرد افتراض قد يكون عديم الجدوى، ولكنّه بالخصوص مستحيل التحقق منه مهما كانت الحال، خاصّة وأنّه يصعب العثور على قرابين طوطمية بأنّ معنى الكلمة. وقد اعترف السيّد فريزر نفسه بأنّ الضحية الطوطمية كانت هي نفسها في كثير من الأحيان قُربانًا زراعيًا. وفي حالات أخرى، كانت الطواطم المزعومة تمثّل النوع الحيواني الذي تقوم عليه حياة القبيلة، سواء كان ذاك النوع مستأنسًا، أو طريدة مفضّلة أو، على العكس من ذلك، ممّا يُخشى منه بشكل خاص. وفي أقلّ تقدير، فإنّ وصفًا مفضّلًا لبعض هذه الاحتفالات كان ضروريًا، وهذا تحديدًا ما ينقصنا.

لكن، لنقبل مبدئيًا الفرضية الأولى، رغم ما يعترينا بشأنها من شكوك. فحقّ في هذه الحالة، فإنّ المنهج يبقى عرضة للنقد. فالنقطة الرخوة لهذا المذهب هي التعاقب التاريخي والتفرّع المنطقي الذي يزعم سميث البرهنة عليه، بين القُزبان الإيلافي وغيره من أنواع القرابين، والحال أنّ هذا أكبر مصدر للشك، وهو ما يجعل أيّ محاولة لمقارنة التسلسل الزمني بين القرابين العربية والقرابين العبرية أو غيرها ممّا يدرسه، فاشلة لا محالة. فالأشكال التي تبدو الأكثر بساطة غير معروفة لدينا إلّا من خلال نصوص متأخّرة. كما أنّ بساطتها قد تكون ناتجة عن نقص في الوثائق. وفي جميع الحالات، فهي لا تتضمّن أيّ أولوية. وإذا ما اكتفينا بوقائع التاريخ والنياسة

الوصفية (الانثوغرافيا)، فإننا نجد الكفارات (البياكولوم piaculum) في جميع أنحاء العالم جنباً إلى جنب مع الإيلاف. وعلاوة على ذلك، فإن مصطلح «البياكولوم» الغامض هذا يسمح لسميث، تحت العنوان نفسه والمصطلحات نفسها، وصف التطهرات والاسترضاءات والكفارات، وهذا اللبس هو ما يمنعه من تحليل الفُزبان التكفيري. ومن المؤكد أن تكون هذه القرايين متبوعة عادة بمصالحة مع الإله: وجبة فُزبانية ونضح دماء وادّهان، يُستعاد من خلالها التحالف معه. ولكن بالنسبة إلى سميث، فإن الخاصية التطهيرية تكمن في هذه الطقوس الفُزبانية نفسها؛ وهو ما يجعل فكرة التكفير بالنتيجة مستنفذة في فكرة الفُزبان. إنّه يلاحظ بلا شك، في بعض الأشكال المتطرفة أو المبسطة، شيئاً لا يجرؤ أن يربطه بالفُزبان، هو نوع من طرد الأرواح الشريرة أو النحس. ولكن هذا، وفقاً لرؤيته، مجرد عمليات سحرية خالية تماقاً من كلّ بعد فُزباني، ويوضح بكثير من التوسع والحدق دخولها المتأخر في آلية الفُزبان. وهذا هو بالضبط ما يمكننا أن نوافقه عليه. فأحد مواضيع هذا العمل هو إظهار أنّ التخلص من سمة مقدّسة، أكانت سمة طهر أم نجاسة، هي عنصر أولي من عناصر الفُزبان، أكثر بدائية وبدئية من الإيلاف ذاته. وإذا ما كان للنظام الفُزباني وحدته، فلا بدّ من البحث عنها في مكان آخر.

لقد كان خطأ روبرتسون سميث في المقام الأول خطأً في المنهج. فبدل تحليل نظام الطقوس السامية في تعقدها الأصلي، تولّى تجميع الوقائع بحسب ما بينها من قرابة، معتمداً ما تراءى له من أوجه تشابه بينها. وهذا في الحقيقة سمة مشتركة بين علماء الإناسة الإنجليز المنشغلين بالدرجة الأولى بتجميع الوثائق وتصنيفها. أمّا بالنسبة إلينا، فنحن لا نسعى من جهتنا إلى كتابة موسوعة يستحيل علينا جعلها كاملة، ولا نضيف أي جديد لما سبقها. نحن نسعى فحسب إلى دراسة وقائع نموذجية بشكل جيّد، وهي وقائع مستمدة بالخصوص من النصوص السنسكريتية والكتاب المقدس. فنحن أبعد ما يكون عن امتلاك وثائق حول القرايين اليونانية والرومانية من القيمة نفسها، ولن يمكننا من خلال الجمع بين المعلومات المتناثرة التي توفّرها النقوش والكتابات، سوى بناء طقس مغاير للحقيقة. وعلى العكس من ذلك، فإننا نجد في التوراة وفي النصوص الهندوسية مدونات من العقائد المنتمية إلى حقبة محدّدة. فالوثيقة هنا مباشرة، ومكتوبة من قبل الفاعلين أنفسهم، وبلغتهم، وبالروح نفسها التي كانوا يؤدّون بها الطقوس، إن لم يكن بوعي واضح كلّ الوضوح بأصل أفعالهم وبواعثها.

وبلا شك، وبما أن الأمر متعلق بالوصول إلى تمييز الأشكال البسيطة والأساسية لمؤسسة، فمن المؤسف أن نبدأ البحث انطلاقاً من طقوس معقدة وحديثة ومشروحة، وقد تكون ممّا حرّفه لاهوت متعالم. ولكن في هذا المستوى من الحقائق، فإنّ أيّ بحث تاريخي محض سيكون غير مجدٍ. فقدم النصوص أو الوقائع المستشهد بها، ووحشية الشعوب النسبية، والبساطة الواضحة للشعائر، هي مؤشرات تاريخية مضلّة. ومن الشطط البحث في مقطع من الإلياذة عن صورة تقريبية للقرّبان اليوناني البدائي؛ فهي ليست كافية حتّى لإعطاء فكرة دقيقة عن القرّبان زمن هوميروس ذاته. إنّنا لا ننظر إلى أقدم الشعائر إلّا من خلال وثائق أدبية، غامضة وغير كاملة، ومن خلال متردّيات (survivances) جزئية وكاذبة لمأثورات غير موثوقة. كما أنّه من غير الممكن أيضًا أن نطلب من النياسة الوصفية (الإثنوغرافيا) وحدها إنجاز خطاطة للمؤسسات البدائية. فالوقائع المسجلة من قبل النياسين، والمستقاة عادة عن طريق ملاحظة متسرعة أو شوّهتها دقّة لغاتنا، لا تكتسب قيمتها إلّا كانت مسنودة بوثائق أكثر دقّة وأكثر اكتمالاً.

وبهذا، فنحن لا نسعى هنا إلى كتابة تاريخ القرّبان ونشأته، وإن حدث أن تكلمنا عن أسبقية، فسيكون الأمر متعلقاً بأسبقية منطقية، لا بأسبقية تاريخية. ولا يعود ذلك إلى أنّنا نرفض الحقّ في استدعاء النصوص الكلاسيكية أو علم النياسة لإضاءة تحاليلنا والتحكّم في عموميتها استنتاجاتنا، بل لأننا نرى بدلاً من تركيز دراستنا على مجموعات من الوقائع المشكّلة اصطناعيًا، أنّ الأجدى هو اعتماد بعض الطقوس المحدّدة والمكتملة وبعض النظم الطبيعية لطقوس تفرض نفسها على الملاحظ. وبما أنّ هذه مقيدة بنصوص، فسنكون بالتالي أقلّ عرضة للسهو والتصنيفات التعسفية. وأخيرًا، ونظرًا إلى الاختلاف الشديد بين الديانتين اللتين ستكونان محور بحثنا، إذ تؤدّي إحدهما إلى التوحيد وتؤدّي الأخرى إلى الحلولية (وحدة الوجود)، فإنّه يمكننا أن نأمل عبر المقارنة بينهما في التوصل إلى استنتاجات يمكن تعميمها نسبيًا<sup>(1)</sup>.

(1) - قبل كل شيء، يجب أن نشير إلى النصوص التي نستخدمها هنا وما هو موقفنا النقدي تجاهها:

- تنقسم وثائق الطقوس الفيدية إلى: الفيدا (Vedas) أو السامهيترا (Samhitras)، والبراهمانا (Brāhmanas) والسوترا (Sūtras). والسامهيترا هي مجموعات من التراتيل والصيغ التي تُنلى في الطقوس. والبراهمانات هي التعليقات الأسطورية واللاهوتية على الطقوس. والسوترا هي كتب الطقوس. ورغم أنّ كلّ نوع من هذه النصوص يعتمد على الآخر، وكأنّها سلسلة طبقات متعاقبة، أقدمها هي الفيدا، فإنّه يمكننا، إلى جانب التقليد الهندوسي التي يتزايد ميل علماء

اللغة السنسكريتية إلى تبتيه، اعتبارها تُشكّل في مجموعها كتلة واحدة وأنها يكمل بعضها البعض. وبدون إعطائها تواريخ محدّدة، ولو تقريبيّة، يمكننا القول إنه يستحيل فهم بعضها دون الاستعانة بالأخرى. فمعنى الصلوات، وفتاوى البراهمة وأفعالهم، متلاحمة كأشدّ ما يكون التلاحم، ولا يمكن إضفاء معنى على الوقائع إلا من خلال مقارنة متواصلة بين كلّ هذه النصوص. وتتنوّع هذه النصوص وفقاً لمهام الكهنة الذين يستخدمونها، وحسب العشائر البراهمانية المختلفة. وقد استخدمنا ما يلي: "مدارس للنشد" ريغ فيدا (Rig Veda)، وهي مجموعة من التراتيل المستخدمة من قبل الهوطار (hotar) (ولا نعي أنها لا تتضمن سوى ترانيم طقسية، أو أنها حديثة). ومن بين النصوص الأخرى لهذه الدراسة، آيتاريا براهمانا (Aitareya Brāhmana). أشفالايانا شروتا سوترا (Açvalāyana çrauta sūtra). انظر:

ماكس مولر (فريدريش) (تحرير)، ريغ فيدا ستهيتا: ترانيم البراهمة المقدّسة، ترجمة: ألفريد لودفيغ، لندن، 1849.

أوفريخت (تيودور)، آيتاريا براهمانا، ترجمة هانغ، يون، 1879.

فيدياراتا (زمانارايانا)، أشفالايانا شروتا سوترا، كلكوتا، 1864-1874.

Müller (Max) (edition), *Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmans*, traduction: Alfred Ludwig, London: W.H. Allen & Co., 1849.

Aufrecht (Theodor) (edition), *Aitareya Brāhmana*, traduction: Hang, Bonn: Bei Adolph Marcus, 1879.

Vidyāratna (Rāmanārāyaṇa) (edition), *Āçvalāyana Çrauta Sūtra*, Calcuta, 1864-1874 (Bibliotheca Indica).

- مدارس الكهنة:

أ) مدرسة باجور فيدا البيضاء (Vājasaneyins) مع النصوص التي حرّزها فيبر: فيدا الصيغ (Vajasaneyi-Sambitâ)؛ شاتايانا براهمانا (Çatapatha Brāhmana)، ترجمها ج. إيجيلينغ في: كتب الشرق المقدّسة XXII، XXIII، XLI، XLVI؛ كاتايانا شروتا سوترا (Kātyāyana çrauta sūtra)؛

Müller (Max) (edition), *Sacred Books of the East*, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.

ب) مدرسة باجور فيدا السوداء (Taittiriya): تايتريا سمبيتا (Taittiriya Sambitâ)، في: دراسات هندية، تحرير: ألبرشت فيبر، للجلد الحادي عشر، والثاني عشر، برلين، 1863، وهو يحتوي على الصيغ والبراهمانات؛ تايتريا براهمانا (Taittiriya Brāhmana)، ويحتوي بالمثل على صيغ وتراويل (براهمانات)؛ أباستامبا شروتا سوترا (Apastamba-çrauta-sūtra)، وهو الذي تابعا فيه الطقوس بصفة خاصة.

Weber (Albrecht) (edition), *Indische Studien*, Vol. XI, XII, Berlin: F. Dümmler, 1863.

- ويتوازي مع هذه النصوص تلك التي تهتمّ بالطقوس للتزلية، أي غريها سوترا (grhya sūtras) لختلف للدارس. انظر: كتب الشرق المقدّسة، م.م.س، للجلدان XXIX، XXX.

- يضاف إلى ما سبق، سلسلة نصوص التراتيل (براهمانات)، منها: أثارفا فيدا (Atharra-Veda)، في: كتب الشرق المقدّسة، م.م.س، للجلد XLVIII؛ الكتابان VIII و XIII؛ كوشيك سوترا (Kauçika sūtra)، نفس المصدر.

وكانت دراستنا للطقوس الهندوسية ستكون مستحيلة دون الاطلاع على كتب السيد شواب (Schwab) والسيد هيلبراندت (Hillebrandt)، وبدون مساعدة شخصية من السادة كالاند (Caland) وونترنيتز (Winternitz) وسيلفان ليفي (Sylvain Lévi)، وهم أساتذتنا.

وبخصوص دراستنا الفزان التوراتي، سنعتمد أسفار موسى الخمسة كقاعدة، ولن نحاول أن نفترض من النقد التوراتي عناصر تاريخ طقوس الفزانة العبرية. ذلك أنّ المواد، في رأينا، غير كافية. ثمّ إذا كنا

نعتمد أن النقد التوراتي يمكنه أن يشكّل تاريخ النصوص، فإننا بالمقابل نرفض الخلط بين هذا التاريخ وتاريخ الحقائق. وعلى وجه الخصوص، وبغض النظر عن تاريخ كتابة سفر اللاويين وعن السجل الكهنوتي (Priestercodex) بشكل عام، فإن عمر النص ليس هو، في رأينا، بالضرورة عمر الطقوس؛ فتثبت سمات الطقوس يمكن أن يكون قد تمّ في وقت متأخر عن كتابة النصوص، وبالحال أن تلك الطقوس كانت موجودة قبل أن يتم التدوين. وبهذا استطعنا تجنب التساؤل بشأن كل طقس عفا إذا كان ينتمي إلى طقس أقدم منه. حول هشاشة عدد من استنتاجات للدراسة النقدية، انظر: هاليفي (جوزيف)، "أبحاث توراتية: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء"، للجلّة السامية لدراسة النقوش والتاريخ القديم، 1898، ص 1، وما بعدها، 87 وما بعدها، 193 وما بعدها، 289 وما بعدها؛ 1899، ص 1 وما بعدها.

Halévy (Joseph), « Recherches bibliques : Influence du code sacerdotal sur les prophètes », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, 1898, p. 1 sqq., 97 sqq., 193 sqq., 289 sqq., 1899, p. 1 sqq.

- وحول الفُزتان العبري، انظر الأعمال العاقبة:

مونك (سليمان)، فلسطين: وصف جغرافي وتاريخي وأثري، باريس، 1845.

نواك (فيلهيلم)، كتاب الآثار العبرية، فرايبورغ ولاينغ، 1894، ج II، ص 138 وما بعدها؛

بن زنكر (عمانونيل)، علم الآثار العبري، فرايبورغ، 1894، ص 431 وما بعدها؛

Munk (Salomon), *Palestine: description géographique, historique et archéologique*, Paris : Firmin-Didot frères, 1845;

Nowack (Wilhelm), *Lehrbuch der hebräischen archäologie*, Freiburg und Leipzig : J.C. Mohr (P. Siebeck), 1894, II, p. 138 sqq. ;

Benzinger (Immanuel), *Hebräische Archäologie*, Freiburg, 1894, p. 431 sqq. ;

- وانظر الأعمال المختصة:

هوفيلد (هيرمان)، كتاب الطبعة البدائية والحقيقية للأعياد العبرية، هال، 1851 (4 أجزاء).

ريهام (أوبارد)، «حول فُزتان الخطيّة»، مجلّة الدراسات اللاهوتية والنقد، 1854.

باخمان (يوهانس)، الشرائع الثابتة في أسفار موسى الخمسة: قراءة نقدية جديدة، برلين، 1858.

أوريلي (كونران فون)، "بعض باكورات العهد القديم في العهد الجديد. عقيدة التصالح"، مجلّة العلوم الكنسية وحياة الكنيسة، العدد 5، 1884.

مولر (جوبل)، مقال نقدي حول أصل عيدي الفصح والحصاد وتطورهما التاريخي، محاضرة افتتاحية، بون، 1884.

شمولر (غوستاف فون)، "جوهر التكفير عن الذنوب في العهد القديم. قرايين التوراة"، مجلّة الدراسات اللاهوتية والنقد، هامبورغ، 1891.

فولك (فيلهلم)، حول بعض قرايين الأنبياء في العهد القديم، دوريات، 1893.

بينش (برونو)، قانون القداسة في سفر اللاويين (الآيات XVII-XXVI)، آرفورت، 1893.

كامبهاوزن (أدولف)، علاقة الفُزتان البشري بالديانة الإسرائيلية، بون، 1896.

Hupfeld (Hermann), *De Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione*, 4 Teile, Halle: Gebauer, 1851;

Riehm (Eduard), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritik en*, Hamburg, 1854;

Rinck (W. F.), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1855;

Bachmann (Johannes), *Die Festgesetze des Pentateuchs*, aufs neue kritisch untersucht, Berlin : W. Schultz, 1858 ;

Kurtz (Johann Heinrich), *Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner*

---

gesetzlichen Begründung und Anwendung, Mitau: A. Neumann, 1862;  
Riehm (Eduard), *Der Begriff der Sühne im Alten Testament*, Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1877.

Orelli (Conrad von), «Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre», *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 5, 1884;

Müller (Joel), Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessach und Mazzothfestes, Inaug. Diss., Bonn, 1884.

Schmoller (Gustav von), "Das Wesen der Sühne in der alttestamentlich. Opferthora", *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1891.

Volck (Wilhelm), De nonnullis veteris testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus, Dorpat: C. Mattiensen, 1893.

Baentsch (Bruno), *Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII-XXVI*, Erfurt: H. Güther, 1893;

Kamphausen (Adolf), Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn: Rohrscheid und Ebbecke, 1896.

- حول النصوص الإنجيلية المتعلقة بالفُزبان، انظر: كومتون (بردمور)، *عظات حول الفُزبان الكاثوليكي وللوضوعات المتصلة به*، لندن، 1896.

Compton (Berdmore), *Sermons on the Catholic Sacrifice and Subjects Connected with it*, London: Rivingtons, 1896.

## تعريف النظام القُرْباني ووحدته

قد يكون من المهم، قبل المضيّ قدماً، إعطاء تعريف خارجي للوقائع التي نشير إليها باسم القُرْبان.

توحي كلمة القُرْبان على الفور بفكرة التكريس، وهو ما يمكن أن يفودنا إلى الاعتقاد بتطابق المفهومين. ومن المؤكّد بلا شكّ أنّ القُرْبان يقتضي دوّماً تكريساً؛ ففي كلّ قُرْبان ينتقل شيء ما من المجال المشترك إلى المجال الديني؛ ويغدو مكّرّساً. لكن التكريسات ليس جميعها من الطبيعة نفسها. فمنها من يستفرغ مفاعيله في الشيء المكّرّس إنساناً كان أو جماداً، وهذا هو الحال على سبيل المثال في المسح بالزيت. فهل نحن نُكّرّس ملكاً في هذه الحالة؟ الحقّ أنّ التغيّر لا يطل إلاّ شخصيّة الملك الدينيّة وحدها؛ أمّا خارجها، فلا شيء يتغيّر. وعلى العكس من ذلك، فإنّ التكريس في القُرْبان يُبشّع إلى ما يتجاوز الشيء المكّرّس؛ فهو يطل من ضمن ما يطل، الشخص المعنوي المتكفّل بمصاريف الحفل. فالؤمن الذين يُقدّم الأضحية موضوع التكريس، لا يكون عند انتهاء العمليّة كما كان حين بدايتها؛ إنّه يكتسب طابعاً دينيّاً لم يكن له، أو يتخلّص من غرضٍ سلبٍ كان يُعانيه؛ أو هو يرتفع إلى حال نعمة أو يخرج من حال خطيئة. فهو في هذه أو تلك من الحالتين، يكون قد تغيّر دينيّاً.

ونحن نطلق لفظ المضحي على من يجني منافع الأضحية أو تطاله

مفاعيلها<sup>(1)</sup>. وقد يكون هذا المنتفع في بعض الأحيان فرداً<sup>(2)</sup>، وقد يكون أحياناً أخرى جماعة<sup>(3)</sup>، أسرة أو عشيرة أو قبيلة أو أمة، أو جمعية شريّة. وحين يكون مجتمعاً، فقد يحدث أن تؤدّي الجماعة وبشكل جماعي وظيفة المضحي، أي أن تشهد الجماعة برمتها عمليّة تقديم القرّان<sup>(4)</sup>، ولكن قد يحدث في بعض الأحيان أيضاً أن تُكلّف الجماعة أحد أعضائها لينوبها في إجراء الطقوس، فيمثل ربّ الأسرة عادة أسرته<sup>(5)</sup>، ويمثل القضاة المجتمع<sup>(6)</sup>. وهذه هي أولى الخطوات في سلسلة التمثيلات التي تعترضنا في كلّ مرحلة من مراحل القرّان.

(1) - وهو ما يُسمّى «ياجامانا» (yajamana) في النصوص السنسكريتية. ولنلاحظ استخدام هذه الكلمة، وهي صيغة الفاعل من الفعل ياج (yaj) بمعنى ضحى. فالضحي، بالنسبة إلى المؤلفين الهنوس، هو الشخص الذي ينتظر انعكاس تأثيرات أفعاله على نفسه. (قارن بين الصيغة الفيدية: «يا ياجاماهي» (ye yajāmahe) بمعنى «نضحّي من أجلنا»، وبين الصيغة الأفستية «يازاميد» (yazamaide). انظر: هيلبرندت (ألفريد)، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، ستراسبورغ، 1897، ص 11.

- ومنافع هذه القرابين، كما نرى، هي أفعال مضادة ضروريّة للطقس. فهي ليست بسبب إرادة إلهية حرّة أدخلها اللاهوت تدريجياً بين الفعل الديني وعواقبه. ومن هنا يغدو من المفهوم إهمالنا بعض المسائل التي تستدعي فرضية القرّان- الهبة وتدخل الآلهة بصفة شخصية.

Hillebrandt (Alfred), *Ritual-Litteratur Vedische Opfer Und Zauber*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1897, p. 11.

(2) - هذه هي الحالة المعتادة في القرّان الهنوس، وهو طقس فردي ما أمكن ذلك.

(3) - مثلاً: هوميروس، الإلياذة، باريس، 1843، I، 313 وما بعدها.

Homère, *Iliade*, Traduit par Eugène Barette, Paris : Lavigne, 1843, A, 313.

(4) - هذه هي على وجه الخصوص حالة القرابين الطوطمية بحق، وتلك التي تؤدّي فيها الجماعة بنفسها دور للمضحي، فتقتل الضحية وتمزّقها وتلتهمها. وهي كذلك حالة عدد كبير من القرابين البشرية، وخاصة تلك التي تُؤكّل فيها لحوم البشر، لكن قد يكتفى في كثير من الأحيان بمجرد شهود الطقوس.

(5) - في الهند القديمة كان ربّ البيت أو «الغرابالي» (grhapali) يقوم في بعض الأحيان بالنضحية عن جميع أفراد عائلته. وحين لا يكون سوى مشارك في الاحتفالات، فإنّ عائلته وزوجته (التي تشهد القرابين الكبرى) تتلقّى بعض البركات.

(6) - حسب النبي حزقيال، فإنّ الرئيس (الناسي = رأس الجالوت) هو من يتكفل بمصاريف القرابين في الأعياد، ويوفّر السكوبات والأضاحي. انظر: حزقيال، XLV، 17؛ آتام ثاني، XXXI، 3؛ وعلى الرئيس تَكُونُ للأحرفات والثّقيمات والشّكيب في الأعياد وفي الشّهور وفي الشّنوب وفي كلّ مواسم يَيب إسرائيل. وهو يَعمل دَبيخة الخطيّة والثّقيمة والأحرفة وتَبَائح السّلامة، للكَفّارة عن يَيب إسرائيل (حزقيال، XLV، 17).

(وتُزَنّ الملك بحضّة من ماله لِلمُحَرّقات الضّاحيّة والسّائيّة، ومُحَرّقات آتام السّبت ومُطاليع الأشهر والأعياد، كما هو منصوص عليه في شريعة الرّب) (آتام ثاني، XXXI، 3).

إضافة من المترجم: رأس الجالوت (في العبريّة: رُش ها جولاه דאש גלוח) هو لفظ آرامي (ريش جالوتا דיש גלוחא) بمعنى «رأس الجالية» أي رئيس اليهود الذين كانوا في بابل زمن السبي، ومنه أخذ العرب لفظ «رأس الجالوت» الذي نجده في كتب التراث العربي بمعنى الحاكم على اليهود بعد خراب بيت المقدس.



ومع ذلك، تُوجد حالات لا يشعر فيها المضحي بتأثيرات تكريس القُرْبان عليه بصفة مباشرة، بل من خلال بعض الأشياء التي تتعلّق بشكل أو آخر بشخصه. ففي القُرْبان الذي يُرفع بمناسبة بناء بيت<sup>(1)</sup>، يكون البيت هو المتأثر ويمكن للصفة التي اكتسبها بذلك أن تدوم وأن تنتقل إلى صاحبه الحالي. وفي حالات أخرى، فإنّ التأثير يطلّ حقل المضحي، أو النهر الذي عليه عبوره، أو اليمين الذي حلفه، أو التحالف الذي عقده، إلخ. ونحن نُطلق اسم المواضيع القُرْبانية على مختلف هذه الأشياء التي يُقدّم القُرْبان من أجلها. وعلاوة على ذلك، من المهمّ أن نلاحظ أنّ التأثير يطلّ المضحي كذلك، بسبب حضوره القُرْبان، وبما له فيه من نصيب أو من نفع مرجو. فتأثير القُرْبان هنا محسوس بصفة خاصة، لأنّه ينتج تأثيرًا مزدوجًا، الأول على الموضوع الذي قُرب القُرْبان من أجله والذي يُراد التأثير فيه، والثاني على الشخص الذي يرغب في إحداث ذاك التأثير ويستدعيه. بل إنّ التأثير قد لا يكون مفيدًا في بعض الأحيان، إلّا بشرط تحقّق هذه النتيجة المزدوجة. فحين يضحي رب أسرة عند سكن بيته أول مرّة، فإنّه لا يكفي أن يكون البيت معدًّا لاستقبال أسرته، بل أن تكون أسرته أيضًا مستعدة لدخوله<sup>(2)</sup>.

وهنا نرى السمة المميّزة للتكريس في القُرْبان؛ وهي أن يلعب الشيء المكرّس دور الوسيط بين المضحي، أو الموضوع المراد حصوله على منافع القُرْبان، وبين الإله الذي يُقدّم إليه القُرْبان في العادة. فالأصل بين الإنسان والإله لا يتمّ بصفة مباشرة. ومن هنا، فإنّ القُرْبان يتميّز عن معظم الوقائع التي يشار إليها باسم «حلف الدّم»<sup>(3)</sup> [\*]، والذي يحدث فيه، من خلال تبادل الدّم، انصهار مباشر بين الحياة البشريّة والحياة الإلهيّة<sup>(4)</sup>. وينطبق هذا القول على بعض حالات تقدمة الشّعر، إذ يدخل الشخص المضحي في هذه الحالات أيضًا من خلال تقديم جزء من جسده، في اتّصال

(1) - انظر لاحقًا.

(2) - انظر في هذا الكتاب، الهامش 373 حيث سنذكر بشكل خاصّ الأصحيات للقمّة احتفالًا بقُدوم ضيف إلى البيت:

ترمبل (هنري كلاي)، عهد الغنّة، نيويورك، 1896، ص 1 وما بعدها.

Trumbull (Henry Clay), *The Threshold Covenant*, New York: C. Scribner's sons, 1896, p. 1, sqq.

(3) [\*] - كان لعرب الجاهليّة مثيل لهذا الحلف حسب ما تذكر كتب السيرة والتاريخ، ومنه «حلف الأخلاف» أو «حلف لَعْنَةِ الدّم» الذي عقده عشيرة بني عبد التّار من قبيلة قريش، فقد نحرّت جزورًا (نافّة) وتداعى أهل العشيرة إلى غمس الأيدي في الدّم ولعقها لكي ينعقد الحلف [الترجم].

(4) - حول «حلف الدّم» وكيفيّة ارتباطه بالقُرْبان، انظر: روبرتسون سميت، ديانة الساميّين، م.م.س، للحاضرة XI؛ ترمبل، عهد الغنّة، م.م.س.

مباشر مع الإله<sup>(1)</sup>. وبما أنه لا شك في وجود صلات بين هذه الطقوس وبين الفُزبان، فإن ذلك يوجب التمييز بينهما.

ولكن هذه الخاصية الأولى غير كافية، لأنها لا تميز الفُزبان عن هذه الوقائع غير المحددة بوضوح، والتي يناسبها اسم التقديمات. ذلك أنه لا توجد مقدمة لا يتوسط فيها الشيء المكرس بين الإله والمضحي، ولا يتأثر فيها هذا الأخير بالتكريس. ولكن إذا كان كل فُزبان هو بالفعل مقدمة، فإن التقديمات تختلف في النوع، ففارة تكون مجرد نذر يمكن أن يُكرس لخدمة الإله، غير أن التكريس لا يغير من طبيعته في شيء بمجرد نقله إلى المجال الديني: فتقديمات البواكير التي كانت تقدم إلى المعبد، كانت تظل فيه على حالها وتغدو من نصيب الكهنة. وفي حالات أخرى، فإن التكريس على العكس من ذلك، يدمر الشيء المقدم. ففي حالة تقديم حيوان إلى الذبح، فإن الهدف المنشود لا يتحقق إلا بذبحه أو تقطيعه أو حرقه، أي باختصار التضحية به. ومن ثم يكون الشيء المدمر هو الضحية. وواضح أن هذا النوع من التقديمات هو ما ينبغي أن نخصه باسم الفُزبان. ومن هنا نرى أن الفرق بين هذين النوعين من العمليات يكمن في تفاوت الخطورة وتفاوت الفعالية. ففي حالة الفُزبان، تكون الطاقات الدينية المطلوبة أشد؛ ومن هنا قوتها التدميرية.

وفي مثل هذه الشروط، يجب أن نطلق اسم الفُزبان على كل مقدمة وإن كانت نباتية كلما تم إتلافها أو إتلاف جزء منها، حتى وإن كان الشائع تخصيص تسمية الفُزبان حصراً للأضاحي الدموية، وهذا تعسف واضح في تضيق معنى الكلمة. ذلك أن آلية التكريس في جميع الحالات هي ذاتها، ولا يوجد بالتالي أي سبب موضوعي لمثل هذا التمييز. وبهذا، فإن المِنْحَا (minhâ) العبرية هي مقدمة من الدقيق والفطير<sup>(2)</sup>؛ وهي ترافق

(1) - حول تكريس الشجر، انظر: ويلكن (جورج ألكسندر)، «حول تقديمات الشجر وبعض عادات الجحاد الأخرى عند شعبي إندونيسيا»، للجلّة الاستعمارية الدولية، 1884؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 324 وما بعدها. وانظر: سيدني هارتلاند، أسطورة بيرسيوس، م.م.س، ج II، ص 215.

(2) - لاويون، II، 1 وما بعدها؛ لاويون، VI، 8 وما بعدها؛ لاويون، IX، 3-4؛ لاويون، X، 12 وما بعدها؛ خروج، XXIII، 18-19؛ خروج، XXXIV، 25؛ عاموس، IV، 5؛ وإذا قمّم أخذ للرب تقيمة من جنط، فلنكن من ذبيق يسكب عليها زيتاً ويضع عليها لبناً، ثم يخبزها إلى أبناء هرون الكهنة، فيملاً الكاهن قبضته من ذبيق التقيمة وزيتها مع كل لبنائها ويوقدها الكاهن نذكاراً على المذبح، فتكون وقود مخرقة رضى تشر الرب. أما بقية التقدمة فتكون من نصيب هرون وأبنائه، فهي تقيمة مخرقة مفنسة للرب (لاويون، II، 1-3).  
(وقال الرب ليمسى: وهذا ما نوصي به هرون وأبنائه بشأن شريعة تقيمة الخرقية: تترك للخرقية على اللوقدة فوق المذبح كل الليل حتى الصباح، وتار المذبح تتوَفَّج عليه. ثم يتردى الكاهن ثوبه وسراويله

بعض القرايين، وهي أيضًا قُرَتان مثلها، حتى أن سفر اللاويين لا يميزها عن القرايين<sup>(1)</sup>. إنها تشمل الطقوس نفسها، إذ يتم إتلاف جزء منها على نار المذبح، بينما يؤكل الباقي كُلِّيًا أو جُزئيًا من قبل الكهنة. وفي اليونان<sup>(2)</sup>، لم تكن بعض الآلهة تقبل في هياكلها إلا التقدّمات النباتية<sup>(3)</sup>؛ وهذا يعني أنه

الكَثَانِيَّة، وَيَنْظَفُ الْمَذْبَحَ مِنْ زَمَادِ الْخَرْقَةِ وَيَضَعُهُ إِلَى جَانِبِ الْمَذْبَحِ. ثُمَّ يَسْتَبْدِلُ مَلَابِسَهُ بِمَلَابِسِ أُخْرَى، وَيَجْمَلُ هَذَا الزَّمَادَ إِلَى خَارِجِ الْمَخِيمِ إِلَى مَكَانٍ ظَاهِرٍ. وَتَظَلُّ النَّارُ فِي غُصُونِ ذَلِكَ تَنْوُفُجُ عَلَى الْمَذْبَحِ لَا تَظْفَأُ، لِكَيْ يُشْعَلَ الْكَاهِنُ بِهَا خَطْبًا كُلَّ صَبَاحٍ، وَيُرْتَّبَ عَلَيْهَا الْخَرْقَةُ، وَيُوَقَّدَ عَلَيْهَا شَخْمُ ذَبِيحَةِ السَّلَامِ الْيَوْمِيَّةِ. لِيَبْقَى النَّارُ نَائِمًا مُتَّفِدَةً عَلَى الْمَذْبَحِ، لَا تَنْطَفِئُ أَبَدًا (لاويون، VI، 8-13). (وَقُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: خُذُوا تَبَسًا مِنَ الْغَرِّ لَذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ، وَتَوَرَّأُوا وَخَوْفًا حَوْلَاتَيْنِ سَلِيمَتَيْنِ لْخَرْقَةِ، وَتَوَرَّأُوا وَكِبَشًا لِقُرَتَانِ سَلَامٍ، لِلْمَذْبَحِ فِي خَضْرَةِ الرَّبِّ، وَتَقْدِمَةً مِنَ دَقِيقٍ مُعْجُونٍ بِالزَّيْتِ، لِأَنَّ الرَّبَّ سَيَسْخَلُ لَكُمْ التَّوْمَ) (لاويون، IX، 3-4).

(وَقُلْ مُوسَى لِهَارُونَ وَابْنَيْهِ الْبَاقِيَيْنِ، أَلْعَازِلَ وَإِينَامَارَ: خُذُوا مَا يَبْقَى مِنْ تَقْدِمَةِ الدَّقِيقِ الْفَرِيَّةِ إِلَى الرَّبِّ وَكُلُوهَا فَطِيرًا إِلَى جَوَارِ الْمَذْبَحِ، لِأَنَّهَا قُنُسٌ أَقْدَاسٌ. كُلُّوْهَا فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ لِأَنَّهَا تَصْبِيكٌ وَتَصِيبٌ إِبْنِيكٌ مِنْ مَخْرَقَاتِ الرَّبِّ، لِأَنِّي هَكَذَا أَمَرْتُ. وَأَمَّا الضُّلْزُ لِلزَّبْحِ وَالسَّاقِ الْهَمَقِ لِلْقَدْمَةِ، فَكُلُّهَا أَنْتَ وَبَنُوكَ وَبَنَاتُكَ فِي مَكَانٍ ظَاهِرٍ، لِأَنَّهَا تَصْبِيكٌ وَتَصِيبٌ أَبْنَاتُكَ مِنْ ذَبَائِحِ سَلَامٍ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. عِنْتَمَا بَأْتِيَ الشَّعْبُ بِسَاقِ التَّقْدِمَةِ وَضَرَّ الزَّبْحِ وَوَقَّانِدِ الشَّخْمِ لِتَرْجِيحِهَا أَمَامَ الرَّبِّ، يُصْبِحَانِ مِنْ تَصْبِيكٍ وَتَصِيبٍ أَبْنَاتُكَ، قَرِيبَةً أَبْنِيَّةً جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ) (لاويون، X، 12-15).

(لَا تَقْرَبْ لِي ذِمَّ ذَبِيحَةٍ مَعَ خُبْزٍ مُخْتَمِرٍ، وَلَا تَبْتَ شَخْمَ ذَبَائِحِ عِبْدِي إِلَى صَبَاحِ الْغَدِ. أَخْضَرُ أَجُودٍ بَاكُورَةُ أَرْضِكَ إِلَى بَيْتِ إِلَهِكَ) (خروج، XXIII، 18-19).

(لَا تَقْرَبْ ذِمَّ ذَبِيحَةٍ مَعَ عَجِينٍ مُخْتَمِرٍ. وَلَا تَتْرَكَ شَيْئًا مِنْ ذَبِيحَةِ الْفُصْحِ إِلَى الْيَوْمِ الثَّالِي. تُخْضَرُ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ إِلَهِكَ بَاكُورَةُ نَمَارِ أَرْضِكَ) (خروج، XXXIV، 25-26).

(قَدِّمُوا مِنَ الْخَمِيرِ قُرَتَانِ شُكْرٍ، وَأَعْلِنُوا مُتَبَايِنَ عَنْ تَقْدِمَاتِكُمُ الطَّوْعِيَّةِ، وَتَفَاخَرُوا بِهَا، لِأَنَّ هَذَا مَا نُجَلِّسُ أَنْ تَفْعَلُوهُ يَا شَعْبَ إِسْرَائِيلَ، يَقُولُ الشَّهْدُ الرَّبِّ) (عاموس، IV، 5).

- تلعب الليحا (التقدمة) وظيفه القرّان، حتى أن منحا دون زيت أو بخور (لاويون، V، 11) تحل محلّ خطاه (الخطيئة) وتحمل الاسم نفسه. وغالبًا ما يتحدث عن الليحا (التقدمة) بالعبي العام للقرّان، وعلى سبيل المثال: سفر الملوك الأول، XVIII، 29: (وَأَنَّ كَانُ الْمَذْبَحِ أَفْقَرُ مِنْ أَنْ يُقْلَمَ بِفَامَتَيْنِ أَوْ فَرْخِي فَمَامٍ، فَلْيُخْضَرُ قُرَتَانَا عَنْ خَطِيئَتِهِ. عَشْرَ الْإِبْفَةِ إِنْخَوْ لِقُرَتَيْنِ وَبَضْفُ اللَّيْحَا مِنْ دَقِيقٍ نَاعِمٍ، لَا يَضْغُ عَلَيْهِ زَيْتًا أَوْ لَبَانًا، لِأَنَّهُ قُرَتَانِ خَطِيئَةٍ).

- وعلى العكس من ذلك، نجد في نقش مرسيلىا لفظ زياح (ذبيحة) كما لفظ منحا يعنينا تقديمات نباتية. انظر: مونك (سليمان)، نقش مرسيلىا الفينيقي، باريس، 1848، 165، 12.1؛ 165، 14.1؛ 167، 9.1 و 10.

Munk (Salomon), *L'inscription phénicienne de Marseille*, traduite et commentée par S. Munk, Paris : Imprimerie Royale, 1848 (Extrait du *journal asiatique*, n° 19, 1847), 165, 1. 12; 1. 14; 167, 1. 9 et 10.

(1) - لاويون، II.

(2) - أرسطوفان، بلوتوس، أو التوزيع العادل للثروات، ترجمه إلى الفرنسية: أميدي فلوري، باريس، 1898، ص 659؛ ستنجل (بول)، أثريات الشعائر اليونانية، الطبعة 2، ميونخ، 1898، ص 89 وما بعدها.

Aristophane, *Plutus, ou L'égal répartition des richesses*, traduit par Amédée Fleury, Paris : Ledoyen, 1851, p. 659 ssq.

Stengel (Paul), *Die griechischen Kultusaltertümer*, 2e édit., München : Beck, 1898, p. 89 sqq.

(3) - فرفوريوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، ليدن، 1886، ج II، ص 29؛ ديوجانس

كانت تُوجد طقوس فُزبانية لا تشمل تقدّمات حيوانية، ومن ذلك سكب النبيذ واللبن أو غيرهما من السوائل<sup>(1)</sup>. لقد كانت التقدّمات النباتية تخضع في اليونان<sup>(2)</sup> للتمييزات نفسها التي تخضع لها الذبائح<sup>(3)</sup>؛ بل قد يحدث أن تُستبدل بها<sup>(4)</sup>. وقد شعر الهندوس بوضوح باختلاف هذه العمليات حتى أنهم حدّدوا ماهية الأشياء التي تُقدّم في كلّ حالة، كما اعتُبرت جميعها حبة وتعاملوا معها على هذا الأساس. وبهذا، فإنّهم يقومون عند سحق الحبوب خلال فُزبان احتفالي، بالتضرّع إليها لكي لا تنتقم من المضحي لما فعله بها من شرّ. وعند وضع أقراص الفطير في الفُزن من أجل إنضاجها، فإنّه يُطلب منها أن لا تنكسر<sup>(5)</sup>، كما يُتضرّع إليها حين قطعها بأن لا تُؤذي

اللابري، حياة فلاسفة العصور القديمة ومناهجهم، باريس، 1847، الكتاب VIII، 13 (ديلوس)؛ ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 92؛ بلينيوس الأكبر، التاريخ الطبيعى، باريس، 1848-1850، XVIII، 7؛ برسيوس (أبلوس برسيوس فلاكوس)، القصائد الهجائية لبرسيوس ويوفيلاليوس، باريس، 1846، II، 48.

Porphyrius Tyrius, *De abstinencia ab esu animalium*, Leiden: J. E. Paddenburg, 1886, II, p. 29.

Diogène Laërtius, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, traduit par Ch. Zevort, Paris : Charpentier, 1847, Livre VIII, 13 (Delos).

Pline, *Histoire Naturelle*, traduit par Émile Littré, Paris : Dubochet, 1848-1850, XVIII, 7.

Perse (Aulus Persius Flaccus), *Satires de Juvénal et de Perse*, traduites en vers français par Jules Lacroix, Paris : Firmin Didot Frères, 1846, II, 48.

(1) - يرى روبرتسون سميت (ديانة الساميين، م.م.س، ص 230 وما بعدها) في سكوبات الخمر والزيت الطقسية السامية ما يوازي دماء الأضحيات الحيوانية.

(2) - برنهاردي (كورت)، إراقة الخمر عند هوميروس، لايبزغ، 1885.

- فريتز (هانز فون)، إراقة الخمر عند قدماء اليونان، برلين، 1893.

Bernhardi (Kurt), *Trankopfer bei Homer*, Leipzig: Trübner & Co, 1885.

Fritze (Hans von), *De libatione veterum Graecorum*, Berolini: Richard Heinrich, 1893.

(3)  $\nu\eta\rho\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$  و  $\mu\epsilon\lambda\iota\chi\rho\alpha\tau\omicron\nu$ ، انظر: ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 93، ص 111. وانظر أيضًا: فريز (جيمس جورج)، وصف بوسانياس لليونان، لندن، 1898، ج 3، ص 583.

Frazer (James George), *Pausanias's Description of Greece*, London: Macmillan, 1898, t. III, p. 583.

(4) - ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 99.

- وقد عوّض سكب النبيذ في بعض الممارسات الحالية بعض القرابين القديمة. انظر مثلاً على ذلك، في: باهلما (بول)، حكايات بلاد مونستر وأساطيرها وأغانيها وعاداتها، مونستر، 1898، ص 341. وانظر: ساتوري (بول)، "حول فُزبان البناء"، مجلة النياسة، العدد 1898، XXX، ص 25.

Bahlmann (Paul), *Münsterländische Märchen, Sagen, Lieder und Gebräuche*, Münster: I. Seiling, 1898, p. 341.

Sartori (Paul), « Ueber das Bauopfer », *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, p. 25.

(5) - انظر النصوص المذكورة عند: هيلبرنت (ألفريد)، الفُزبان الهندي القديم، جينا، 1880، ص 42-43.

المضحي والكهنة. وعند سكب لبن (وجميع سكوبات الهندوس تنم باللبن أو بأحد مشتقاته)، فإن ما يُقدّم ليس شيئاً بلا روح، بل هو البقرة نفسها في جوهرها السائل، في نسغها، في خصوبتها<sup>(1)</sup>.

وهكذا نصل في النهاية إلى التعريف التالي: القرّبان هو عمل ديني يُغيّر، من خلال تكريس ضحية، الحالة المعنوية للشخص الذي يقوم به أو حالة بعض الأشياء التي تتعلّق به<sup>(2)</sup>.

واختصاراً للمسألة، سنطلق اسم القرابين الشخصية على القرابين التي تُؤثّر مباشرة في شخصية المضحي؛ واسم القرابين الموضوعية على القرابين التي تتلقّى فيها الأشياء، عينا كانت أم صورة، وعلى الفور، الفعل القرّباني.

ومن مزايا هذا التعريف أنّه لا يحدّد موضوع بحثنا فحسب، بل هو

Hillebrandt (Alfred), *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena: G. Fischer, 1880, p. 42, 43.

هيلبرندت (ألفريد)، القرّبان الهندي القديم، جينا، 1880، ص 42-43.

(1) - هل عوضت هذه التقدّمات النباتية الذبائح الدموية، كما نريده الصيغة الرومانية (*in sacris simulata pro veris accipi*) [يُرتّف القدّس لكي يُقبَل الواقع-م]. انظر: سرفيوس (موروس سرفيوس هونوراتوس)، تعليقات على قصائد فرجيل، ليزيغ، 1881، ج II، السطر 116؛ فيستوس (بومبيوس)، في معاني الألفاظ، باريس، 1846، ص 360، ب.

- فقد كان من المريح، بلا شك، أن نتخيّل تحوّل تدريجيّاً من القرّبان البشري إلى الذبيحة الحيوانية، ثم من الذبيحة الحيوانية إلى التضحية بتمائيل تمثّل الحيوانات، ومن ثم، أخيراً، إلى تقدّمات الفطير. قد يكون من الممكن، في بعض الحالات غير المعروفة جيّداً، أن يكون إدخال طقوس جديدة قد أدّى إلى هذه البدائل، لكن لا شيء يسمح بتعميم هذه الحقائق. بل إن تاريخ بعض القرابين يفيد تعاقباً عكسياً، فالحيوانات المصنوعة من العجين التي يُضخى بها في بعض الأعياد الزراعية كانت صور شباطين زراعية ولم تكن صور أصاّح حيوانية. وسيتبيّن تحليل هذه الاحتفالات لاحقاً أسباب ذلك.

Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii*, Leipzig: Trübner & Co, 1881, II, 116.

Festus (Sextus Pompeius), *Festus grammaticus (De la signification des mots)*, traduit pour la première fois en français par : M. A. Savagner, Paris : Panckoucke, 1846.

(2) - ويترتب على هذا التعريف وجود تشابهات واختلافات بين العقوبة الدينية والقرّبان (على الأقلّ القرّبان التكفير). فالعقوبة الدينية، تنطوي هي أيضاً على تكريس (*consecratio bonorum et capitis*)! وهي أيضاً تدمير ينتج عن ذلك التكريس. كما أنّ طقوسها تشبه إلى حدّ كبير طقوس القرّبان إلى حدّ رأى فيها روبرتسون سميت أحد نماذج قرّبان التكفير. غير أنّه في حالة العقوبة، ينصبّ عنف التكريس مباشرة على الشخص الذي ارتكب الخطيئة، وهو يقوم به بنفسه على نفسه؛ أمّا في حالة قرّبان الكفّارة، فيتمّ على العكس من ذلك، استبدال الشخص بضحية تُحقل ذنب الجاني وتُعاقب بدلاً منه. ومع ذلك، وبما أنّ المجتمع قد تلوّث بالخطيئة، فإنّ العقوبة تمثّل له في الوقت نفسه وسيلة للتطهر من اللوثة التي أصابته، وبذلك يلعب الجاني في نظر روبرتسون سميت دور القرّبان التكفيري، وهو ما يمكننا من القول بوجود عقوبة وقرّبان في الوقت نفسه.

يركّزه على نقطة بالغة الأهمية: فهو يفترض وحدة عامة للقرابين. وهكذا، وكما توقّعنا، فإننا حين أخذنا على روبرتسون سميث اختزاله القرابين التكفيري في القرابين الإللافي، فإن ذلك لم يكن لإثبات التنوع الأصلي والبدئي للأنظمة القربانية، بل لإثبات أن وحدتها، رغم أنها حقيقية، إلا أنها ليست كما كان هو يتمثلها.

ولكن هذه النتيجة الأولى تبدو متناقضة مع التنوع البالغ الذي تبدو عليه أشكال القرابين للوهلة الأولى. فمناسبات التضحية لا عد لها، والآثار المرجوة منها متباينة أشدّ التباين، ولعمري أن تعدّد الأغراض يعني بالضرورة تعدّد الوسائل. ولهذا فقد جرت العادة وخاصة في ألمانيا، بتقسيم القرابين إلى عدد من الأصناف التمايزة: فتتحدث، على سبيل المثال، على القرابين التكفيرية (Sühnopfer)، وقرابين الشكر (Dankopfer)، وقرابين الطلب (Bittopfer)، وما إلى ذلك. ولكن حدود هذه الفئات في الواقع غائمة ومتشابكة ولا يمكن تمييزها في كثير من الأحيان، إذ نجد نفس الممارسات تقريباً تتكرر في جميعها بدرجة أو أخرى. لذا، فلن نلزم أنفسنا بأي تصنيف من هذه التصنيفات الشائعة، إذ هي غير ناتجة في رأينا عن بحث منهجي. ودون محاولة اجترار تصنيف جديد سيكون معرّضاً بدوره إلى نفس الاعتراضات، سنكتفي هنا من أجل أخذ فكرة عن تنوع القرابين، بافتراض أحد التصنيفات التي قدّمها النصوص الهندوسية.

ولعلّ أعظم التصنيفات فائدة هو ذاك الذي يقسم القرابين إلى «قرابين ثابتة» و«قرابين غرضية»<sup>(1)</sup>. والقرابين الغرضية هي بالدرجة الأولى قرابين

(1) - مولر (ماكس)، «الجانائز عند البراهمة»، مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، للجلد التاسع، 1847، ص LXIII؛ كاتايانا شرونا سوترا، 1، 2، 10 و 12 وشروح ماهيدهارا (Mahidhara) في الموضوع نفسه وخاصة في 11، وانظر: شرح كولوكا (Kulluka) لقوانين مانو، في: بوهلر (جورج)، كتب الشرق للقدس: قوانين مانو، للجلد XXV، أكسفورد، 1886، 2، 25؛ الفيدانتا سارا، 7 وما بعدها؛ بوهنلينغك (أوتو فون)، منتخبات أدبية من اللغة السنسكريتية، سان بطرسبرغ، الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم، 1845، ص 254-255.

- لكن يبدو أن هذا التصنيف غير معترف به إلا من قبل مرجعيات جد متأخرة، بينما تعود الأخرى إلى أقدم النصوص. ولكننا نجدها بالفعل في المجموعات الليتورجية التي تميّز الصيغ المضبوطة (ياجوس yajus)، أي صيغ الطقوس الاختيارية (الكامستيياجا Kāmyestiyajya)، وصيغ الطقوس التكفيرية (براباشيطاني prayaścittāni). وهي موجودة في البراهمانات (مثل تياتريا براهمانا) التي تخصص مقاطع طويلة سواء للتكفير عن الذنوب، أو الأمنيات الخاصة، أو القرابين الضرورية. وأخيراً، فإن السوترات تميّز باستمرار بين الطقوس الثابتة (نيلاني nilyāni) وهي إلزامية ودورية، والطقوس الاختيارية (كامياني Kamyāni) وهي عرضية (نيميتيكاني Naimittikāni) وتكفيرية. وهذه التقسيمات موجودة سواء في الطقوس الرسمية أو للزلية (انظر: أولدنبرغ (هيرمان)، «عرض لمحتوى غريها سوترا»، في: كتب الشرق للقدس، م.م.س، XXX، ص 306-307). كما

أسرارية (samskâr)، أي القرابين التي تُصاحب اللحظات الحاسمة في الحياة. ويدخل بعض هذه القرابين في إطار الطقوس المحلية (المعروضة في غرهيا سوترا) والتي تُقام عند الولادة، وفي العقيدة (قَص شعر الوليد لأول مرة)، أو عند فقدان عزيز، وعند الزواج، إلخ، بينما يدخل البعض الآخر ضمن الطقوس الرسمية، وهي مسح الملك بالزيت وما يصحبه من فُزبان يمنحه الصفة الدينية والمدنية التي تُعتبر أسمى الصفات<sup>(1)</sup>. وفي درجة ثانية، نجد "القرابين النذرية" ذات الطبيعة العرضية الواضحة<sup>(2)</sup>؛ وأخيراً "القرابين العلاجية" و"القرابين التكفيرية".

أما بالنسبة إلى القرابين الثابتة (nityâni) أو إذا شئنا «القرابين الدورية»، فهي مرتبطة بأوقات ثابتة في الزمان ومستقلة عن إرادة البشر وتقلب الظروف. وهذه هي حال الفُزبان اليومي، والفُزبان الخاص بولادة القمر وباكتماله، وقرابين الاحتفالات الموسمية والرعوية، وقرابين تقديم الباكورات في نهاية العام. وعادة ما تكون جميعها حاضرة في الطقوس الرسمية وفي الطقوس المنزلية، مع ما يفرضه الطابع الرسمي أو العالي عليها من اختلافات.

تتضمن هذه النصوص أيضاً مقاطع تتعلق بالطقوس العلاجية (بهاسجاني Bhaisajyâni) بالتوازي مع تلك التي نعرفها بها الكوشبكا سوترا. انظر: بلومفيلد (موريس)، «الكوشبكا سوترا في الأثرفيدا»، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية، XIV، 1890، بحث تم توزيع القرابين، من البداية، وفقاً لهذا التقسيم، الذي لم يغبُ واعيلاً إلا لاحقاً.

Müller (Max), "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. IX, 1847, p. LXIII.

Bühler (George), *The Laws of Manus, in Sacred Books of the East*, Vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1886, 2, 25.

Böhtlingk (Otto von), in *Sanskrit-Chrestomathie*, St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1845, p. 254, 255).

Bloomfield (Maurice), "The Kāuṣika-Sūtra of the Atharva-Veda", *Journal of the American Oriental Society*, XIV, 1890.

Oldenberg (Hermann), « Survey of the Contents of the Grihya-Sūtras », in *Sacred Books of the East*, op. cit., XXX, pp. 306-307.

(1) - فيبر (ألبرشت)، «حول الفاجيبا»، محاضر الأكاديمية للكتابة الروسية للعلوم في برلين، المجلد XXXIX، برلين، 1892، ص 765 وما يليها. وانظر: هيلبرندت (ألفريد)، الأساطير الفيدية، برينسلو، 1890، ج 1، ص 247.

Weber (Albrecht), "Über den Vajapeya", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, XXXIX, 1892, p. 765 sq. Hillebrandt (Alfred), *Vedische Mythologie*, Breslau: W. Koebner, 1890, I, 247).

(2) - على سبيل المثال، من أجل الإنجاب، أو العيش طويلاً (هيلبرندت)، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، م.م.س، 58§، 66§. وهذه القرابين كثيرة العدد ولا حصر لها، وهي أكثر مما نقفُهم لنا النصوص للنشورة.

ومن هنا يمكننا أن نرى تعدّد المناسبات التي استخدم فيها البراهمة القرايين. لكنّهم شعروا في نفس الوقت وكأحسن ما يكون بوحدها، إلى درجة جعلوا تلك الوحدة أساس نظريّتهم. فجميع نصوص الطقوس الرسميّة تقريباً تجري على نفس النسق: إنّها عرض لشعيرة أساسيّة، مع تنوع تدريجي يجعلها تستجيب لمختلف الاحتياجات<sup>(1)</sup>. وهكذا تنطلق الشروتا سوترا، والبراهمانا التي تتضمّن التعليق عليها، من الوصف العام لجمل الطقوس التي تشكّل فُزبان الفطير وصولاً إلى فُزبان ميلاد الهلال وفُزبان اكتمال البدر، وهو نفس المخطط الذي يكتف كلّ مرّة حسب الظروف مع جميع الاحتفالات التي تتضمّن فُزبان فطير. وهكذا يُشكّل فُزبان الفطير الاحتفال الأساسي للأعياد الموسميّة على اختلافها وتعدّدها (قرايين للطبيعة، قرايين تطهر، قرايين استهلاك بواكير الحقل، إلخ)، وكذلك لسلسلة كاملة من القرايين النذريّة<sup>(2)</sup>. ولا يتعلّق الأمر هنا بعرض مُتقن للنظام الفُزباني فحسب، بل كذلك بشعور حقيقي بمرونة هذا النظام. ولنأخذ الفُزبان الحيواني الاحتفالي، فهو يُقام إما وحده مفرداً أو مشتركاً مع قرايين أخرى في أشدّ الحالات تنوّعاً: من الاحتفالات الدوريّة للطبيعة والنبات، وطقوس المناسبات الغرضيّة، وأثناء بناء مذبح، وصولاً إلى الطقوس المخصصة لافتداء النفس. ولنخصّص الحديث هنا عن فُزبان السوما<sup>(3)</sup> لنقول بما أنّ نبتة السوما لا يمكن تقديمها فُزباناً إلّا في فصل الربيع، فإنّ الاحتفال بذلك لا يمكن إلّا أن يكون دورياً<sup>(4)</sup>، ولكنّها مع ذلك تُقدّم من أجل العديد من الأغراض التي قد تكون مستقلّة عن الرغبات والمناسبات أحياناً ومرتبطة بها أحياناً أخرى: فهي تُقدّم في كلّ ربيع، وعند تكريس الملك، ومن أجل بلوغ رتبة اجتماعيّة أعلى، ولكي يدرأ الناس الأخطار والأمراض والبلايا عنهم ويجلبون السعادة لهم ولذويهم. وبالمثل، فقد يكون لبعض الشعائر من النوع المقابل نفس القصد: فلا بدّ أن تكون الأسباب الداخليّة التي كانت وراء

(1) - والبدأ صارم لدرجة أنّها تعرض شعيرة الفُزبان قبل عرض شعيرة بناء المذبح. انظر: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرايين والسحر، م.م.س، § 59.

(2) - هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرايين والسحر، م.م.س، § 66.

(3) - هكذا نترجم كلمة «سوما» للوجود في الاسم المركّب «سوماياجنا» (somayajña) كاسم علم. فالصطلح غير قابل للترجمة، لأنّ كلمة سوما تشير إلى كلّ من الضحيّة النباتيّة، والإله الذي يُطلقه الفُزبان، والإله المضحى به. وبعد هذا التوضيح، نحتفظ باختيارنا.

(4) - لا تُقدّم السوما فُزباناً إلّا حين إزهارها في الربيع. انظر: ويلسون (هوراس هايمان)، مخطوطات باللغة السنسكريتيّة جمعها هوراس هايمان ويلسون (من القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر)، مكتبة بولديان، جامعة أكسفورد، مجموعة ويلسون 453، ص 137.

Wilson (Horace Hayman), *Sanskrit manuscripts collected by Horace Hayman Wilson (15th- 19th century)*, Bodleian Library, University of Oxford, MSS. Wilson 453, f° 137.



تضحية البراهمة بالبقرة العقيمة إلى الإله "رودرا"، إله الشجر، هي نفسها التي دعت إلى التضحية بالتيس للإلهين السماويين الخزيين، "أغي" و"سوما"<sup>(1)</sup>.

وَتَقْدَم الطقوس العبرية أمثلة لا تَقَل أهمية في تعقدها وهوية عناصرها. ويختزل سفر اللاويين جميع القرايين في أربعة أشكال أساسية: "الحطاه" و"الغولاه"، و"الشيلاميم"، و"المنحا"<sup>(2)</sup>. ويكتسي اسم اثنين منها دلالة غير خافية. فالحطاه هو الْفُزَاتان المَقْدَم للتكفير عن خطيئة، رغم أن سفر اللاويين للأسف، لا يعطينا سوى تعريف غامض للخطيئة<sup>(3)</sup>. أما الشيلاميم<sup>(4)</sup> (συσία εἰηνική) في النسخة السبعينية، فهو فُزَاتان إيلافي

(1) - يوجد بالفعل أكبر قدر ممكن من التشابه بين طقوس القرايين الحيوانية للقمّة إلى أغي-سوما (أباستاميا شروتا سوترا، VII) والطقوس الأثرفيدية لخنق "الفانسا" vacā (البقرة العقيمة) (كوشيكسا سوترا، 44 و45) كما نجد في الطقوس المنزلية أيضا، أن مختلف قرايين الحيوانات، بما في ذلك فُزَاتان النور التكفيري (انظر أدناه)، متشابهة إلى درجة أن وصف إحداها، حسب المدارس، يُعْطى عن وصف غيرها (انظر: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرايين والسحر، م.م.س، § 44).

(2) - الآيات الواردة في: ثنائية، XII، 6، 11، 27؛ لاويون، XVII، 8؛ قضاة، XX، 26؛ صموئيل ثاني، VI، 17؛ لا تذكر إلا الغولاه (للحرق) أو الزياح (الذباح) أو الشيلاميم (ذباح السلامة). ومسألة ما إذا كانت هذه للقاطع تتعلق بطقوس سابقة أو طقوس موازية، لا تدخل ضمن أهداف عملنا.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(وَتَقْدَمُونَ مَحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمُ وَغُشُوزَكُمُ وَتَقْدِمَاتِكُمْ وَتُذَوْرَكُمُ وَقَرَابِنِكُمْ الطَّوْعِيَّةَ وَأَبْكَارَ تَقْرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ) (ثنائية، XII، 6).

(فَاخْمِلُوا جَمِيعَ مَا أَوْصَيْتُكُمْ بِهِ مِنْ مَحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ وَغُشُوزٍ وَتَقْدِمَاتٍ أَبْدِيَكُمْ وَقَرَابِينَ طَّوْعِيَّةَ، الَّتِي تُذَبِّحُونَهَا لِلرَّبِّ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي يُخَارِجُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ لِيَحِلَّ فِيهِ أَسْمَةُ) (ثنائية، XII، 11).

(فَتَقْدَمُونَ مَحْرَقَاتِكُمْ، اللَّحْمَ وَالذَّمَّ عَلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ إِلَهُكُمْ، فَيُسَكِّبُ نَمْحًا عَلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ. أَمَّا اللَّحْمُ فَتَأْكُلُونَهُ) (ثنائية، XII، 27).

(وَتَقُولُ لَهُمْ: أَيُّ إِسْرَائِيلِيٍّ، أَوْ غَرِيبٍ مِنَ الْغُرَبَاءِ الْقَائِمِينَ فِي وَسْطِكُمْ، يُضْعِدُ مَحْرَقَةً أَوْ ذَبِيحَةً، وَلَا يَأْتِي بِهَا إِلَى مَذْبَحِ خِيْمَةِ الْإِجْتِمَاعِ، وَلَا يُقْدِمُهَا لِلرَّبِّ يُسْتَأْصَلُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهِ) (لاويون، XVII، 8).

(فَتُؤَخَّذُ جَمِيعُ الشَّعْبِ مِنَ الْمَخَارِبِ إِلَى بَيْتِ إِبْرَاهِيمَ وَتَكُونُوا وَمَنْعَلُوا أَمَامَ الرَّبِّ ضَائِعِينَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ إِلَى الْمَسَاءِ، ثُمَّ أَصْعَدُوا لِلرَّبِّ مَحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ سَلَامٍ) (قضاة، XX، 26).

(ثُمَّ أَنْخَلُوا تَائِبُونَ الرَّبَّ إِلَى الْخِيْمَةِ الَّتِي نَصَبَهَا دَاوُدُ، وَأَقَامُوهُ فِي وَسْطِهَا وَقَرَّبَ دَاوُدُ مَحْرَقَاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ، وَذَبَائِحَ سَلَامٍ) (صموئيل ثاني، VI، 17).

- وبالنسبة للنظرية القائلة بأن القرايين التكفيرية لم تدخل الطقوس العبرانية إلا في وقت متأخر، نحيل ببساطة إلى ملخص بن زكر، انظر: بن زكر، علم الآثار العبري، م.م.س، 441، ص 447 وما بعدها.

- والمقطع الأول من صموئيل الأول III، 14 غامض إلى درجة لا تسمح بأن نستنتج منه عدم وجود حطاه (ذبيحة خطيئة). وفي جميع الحالات، فإنه يستحيل القبول بأن القرايين التكفيرية هي تحولات للعقوبة المالية.

(3) - لاويون، IV، 2: (أَوْصَى بَنِي إِسْرَائِيلَ: إِنْ شَهِتَ نَفْسٌ فَأَخْطَأَتْ فِي أَمْرٍ مِنْ كُلِّ تَوَاهِي الرَّبِّ، وَافْتَرَفَتْ مَا لَا يَنْبَغِي، فَهَذَا مَا تَفْعَلُونَهُ: إِنْ أَخْطَأَ الْكَاهَنُ لِلْمُسُوحِ سَهْوًا، وَجَلَبَ عَلَى الشَّعْبِ إِثْمًا، فَلْيَقْدِمِ لِلرَّبِّ عَنْ خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا تَوْرًا لَا غَيْبَ فِيهِ، ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ...).

(4) - شلاميم = زياح شيلاميم. وحول تساوي الزياحيم (الذبايح) والزياح شيلاميم (ذبايح السلامة)، انظر: بن زكر، علم الآثار العبري، م.م.س، ص 135.

من أجل الشكر والتخالف والنذر. أمّا مصطلحا الميخا والغولاه (المحرقة)، فهما محض وصفيتان، إذ يشير كلّ منهما إلى نوع من القرّابين الخاصة: فالنحا هي منح الضحية أو تقديمها حين تكون من طبيعة نباتية، والغولاه هي إعلاء التقدمة أو تصعيدها نحو الإله<sup>(1)</sup>.

لكن هذا التبسيط للنظام القرّباني<sup>(2)</sup> هو بلا شك نتاج تصنيف خاص

(1) - نحن متابعون في ترجمة كلمة «غولاه» للتفسير التقليدي القائم على العبارة التوراتية «وصفد غولاه (إعلاء)». انظر: كليرمون غانو (شارل)، «نقش كانااا النبطي» في: محاضر جلسات أكاديمية النقائش والآداب، م XXVI، باريس، 1898، ص 599.

Clermont-Ganneau (Charles), « Inscriptio Nabatéenne de Kanatha » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Série IV, Vol. XXVI, Paris, 1898, p. 599.

- حول «الاقون» [الإثم، الخطيئة] - م والتكفير عنه، انظر: هاليفي، «أبحاث توراتية: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء»، المجلة السامية لدراسة النقوش والتاريخ القديم، 1898، م.م.س، ص 49. - ويوجد نوع آخر من الخطايا التي تتطلب التكفير، وهو «الأشام» [الإثم - م] (انظر: لاوتون، V)، لكنه لم يؤد إلى ظهور نوع مخصوص من القرّابين. ففي بعض الأحيان، قد تسقى الذبيحة التكفيرية «أشام»، لكن حسب سفر اللاويين، الإصحاح V، فإن طقس التكفير يتشكّل من «خطاه» (ذبيحة خطيئة) و«غولاه» (محرقة). ويساوي سفر اللاويين بين «الخطاه» و«الأشام» (لاوتون، VII، 2-7)؛ انظر: عدد، V، 9 وما بعدها. لكن سفر حزقيال، XL، 39، XLII، 13، XLVI، 20؛ يميز بوضوح بين القرّبانين.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(تذبحون ذبيحة الإثم في نفس الموضع الذي تذبحون فيه ذبيحة المحرقة، وتبرئ منها على جوانب المذبح الحيطية به. وتقرّب الكاهن منها كلّ شخصها: الابنة وشخم الأعضاء الداخليّة، والكليتين وشخمهما الذي على الخاضرتين وتبرغ للزارة مع الكليتين، وتخرقها الكاهن على المذبح وقوداً للرب. إنها قرّبان إثم. كلّ ذكر من الكهنة يأكل منها في مكان مقدّس، لأنّها قدّس أفناس. وشريعة ذبيحة الإثم ممائلة لذبحة الخطيئة، إذ تكون من نصيب الكاهن الذي يقرّب بها) (لاوتون، VII، 2-7). (وتكون كلّ التّقديمات المقدّسة التي يقرّرها الإسرائيليون للكاهن نصيباً له. وكذلك أفناس الإنسان تكون له. وإذا أعطى إنسان شيئاً للكاهن فله يكون) (عدد، V، 9-10).

(وكان على كلّ جانب من جانبي الزواقي مائذتان تذبح عليهما المحرقة وذبيحة الخطيئة وذبيحة الإثم) (حزقيال، XL، 39).

(ثم قال لي الّلاك: إنّ للخادغ الشماليّة وللخادغ الجنوبيّة اللّقابلة للشّاحة لخادغ مقدّسة، حيث يأكل الكهنة الذين يقرّلون في خنمهم إلى الرب أفناس القرّابين. هناك يصفون أفناس القرّابين وتقدمة الخنوب، وذبيحة الخطيئة، وذبيحة الإثم لأنّ للكان مقدّس) (حزقيال، XLII، 13). (فقال لي: هذا هو الموضع الذي يطبخ فيه الكهنة ذبيحة الإثم وذبيحة الخطيئة، وحيث يخبزون دقيق التّقدمة، لئلاّ يخرجوا بها إلى الشّاحة فيقتلّسون بها الشّعب) (حزقيال، XLVI، 20).

(2) - يختل نقش مرسليها مختلف القرّابين إلى ثلاثة أنواع نموذجية:

«كليل» الذي يعادل «الغولاه» العبريّة.

«سواط»، أو قرّبان الشكر (sacrificium laudis) أو قرّبان الصلاة (sacrificium orationis)، وهو ما يعادل «السلاميم» العبريّة.

«شلم كليل».

- ولا يشير السطر الحادي عشر إلّا إلى قرّبانين مخصوصين: «شسفف» و«هازوت». انظر: مدوّنة النقائش السامية، ج 1، ص 233.

جداً، كما هو اعتباطي إلى درجة كبيرة، وهذا ما يمنع اتخاذه أساساً لإجراء دراسة شاملة للقرّبان. لكن والحق يقال، فإنّ هذه الأشكال النموذجيّة الأربعة ليست، أو على الأقلّ لم تغد، نماذج قرّبانيّة حقيقيّة، بل نوعاً من العناصر المجردة التي تضخّم فيها أحد مظاهر القرّبان بصفة خاصّة، والتي يمكن أن تدخل دوفاً في صيغ أكثر تعقيداً. لقد فكّك الطقوس الاحتفالات التي كانت تنطليها كلّ مناسبة قرّبانيّة إلى عدد من القرابين البسيطة أو التي كانت تُعتبر كذلك. وعلى سبيل المثال، تتشكّل ذبيحة تكريس الكاهن الأكبر<sup>(1)</sup> من خطاه (ذبيحة خطيئة) وغولاه (ذبيحة مُحرقَة) تُحرق فيها الضحيّة بالكامل، مع ذبيحة كبش التكريس، أي شيلاميم (ذبيحة سلامة)، وهي قرّبان إيلاف. وتشتمل ذبيحة التطهر بعد الولادة على خطاه (ذبيحة خطيئة) وغولاه (ذبيحة مُحرقَة)<sup>(2)</sup>. أمّا ذبيحة تطهير الأبرص، فتنضمّن طقوشاً مماثلة لتلك الموجودة في ذبيحة تكريس الكاهن<sup>(3)</sup>. وبهذا نكون أمام نوعين من القرابين، يبدو أحدهما تكفيرياً والآخر إيلافياً، لكنهما يؤدّيان مع ذلك إلى إقامة طقوس متماثلة. وهكذا، فإنّ هاتين الفكرتين البدئيتين أيضاً المتعلّقتين بالتكفير والإيلاف، أي بإضفاء طابع مقدّس أو نزع طابع مدّنس، لا يمكنهما أن تكونا أساساً لوضع تصنيف عام وصارم للقرابين. لذا، فإنّه قد يكون من العبث البحث عن أمثلة لقرّبان تكفيريين لا يتضمّن أيّ عنصر إيلافي، أو عن قرابين إيلافيّة لا تشبه في أيّ جانب منها القرابين التكفيرية<sup>(4)</sup>.

*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1881, I, p. 233.

- فهل يمكن اعتبار «شلم-كلل» جمعاً بين ذبيحتين؟ انظر: بارتون (جورج)، «حول ذبائح كلل، وشلم كلل في نقش مرسيليا»، محاضرات الجمعية الشرقيّة الأمريكيّة، 1894، ص LXVII-LXIX.

Barton (George), «On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription», *Proceedings of the American Oriental Society*, 1894, p. LXVII-LXIX.

- والنقش 167 (قراطاج) لا يميّز سوى «كلليم» و«سواط». انظر: كليرمون غانو، «نقش كانانا النبطي»، م.م.س، ص 597-599.

(1) - خروج، XXIX؛ لاويون، VIII.

(2) - لاويون، XII، 6: (وعندما تكتمل أيّام تطهيرها سواءً ولدت ذكراً أم أنثى، تُخضّر حقلًا خولياً تُقدّمه مُحرقَةً، وكذلك فرخ حمامة أو يمامة ذبيحة خطيئة، إلى مذبح خيمة الاجتماع إلى الكاهن).

(3) - لاويون، XIV. وقارن بين: لاويون، XIV، 7 وخروج، XXIX، 20:

(ثمّ يَرشُ على المُتطهّر من البرص سبع مرّات فيطهره، ثمّ يَطلقُ الغُصْفُورَ الحيَّ على وَجْهِ الصُّخْرَاءِ) (لاويون، XIV، 7).

(ثمّ تُذبحه وتُأخذ من دمه وتضعه على شحمات آتان هزّون وتبييه اليمني، وكذلك على أباهم أيديهم وأرجلهم اليمني، ثمّ ترشُ الدّم على المذبح من كلّ ناحية) (خروج، XXIX، 20).

(4) - تسمح القرابين اليونانيّة بأن تنقسم بسهولة كبيرة إلى قرابين إيلافيّة وقرابين تكفيرية، وإلى قرابين موجهة للآلهة الجهنميّة وقرابين موجهة لآلهة السماء؛ وهذا التصنيف هو ما نجده في دليل

غير أننا لا نجد الغموض في القرابين المعقدة فحسب، بل نجده أيضاً في القرابين الأساسية المذكورة في أسفار موسى. فـ"الزبايح شيلاميم" (ذبيحة السلامة)<sup>(1)</sup> هي فُزبان إيلافي؛ لكن ذلك لم يمنع أن تكون بعض أجزاء الضحية فيه (الدم والدهون، وبعض الأحشاء) إما مخصصة للكهنة، أو يتم حرقها، أو تغدو محرمة، مع وجوب تخصيص عضو من أعضاء الضحية لطعام الكهنة. بل ويمكن للحطّاء (ذبيحة الخطيئة) أن تُعطى جميعها إلى الكهنة<sup>(2)</sup>، وبذلك يتناولون الفُزبان المقدّس دوناً عن المضحي. وفي احتفال ذبيحة الخطيئة من أجل تكريس الهيكل أو المذبح أو تطهيرهما، تُنضح دماء الضحية على الأبواب والجدران<sup>(3)</sup>. وتُوجد طقوس مماثلة في "الزبايح شيلاميم" (ذبيحة السلامة) الخاصة بتكريس الكهنة، حيث نجد الدماء تُنضح على هارون وأبنائه<sup>(4)</sup>. فهذه الأمثلة تبين كيف يمكن أن تتقارب ممارسات تبدو في الظاهر، بحكم طبيعة موضوعها ونتائجها، متعارضة كأشّد ما يكون التعارض. غير أنّه تُوجد استمرارية بين أشكال الفُزبان بحيث تكون شديدة الاختلاف وشديدة التشابه في الوقت نفسه، وهو ما لا يسمح بتقسيمها في فئات متميزة. فلجميعها نفس النواة، وهذا ما يصنع وحدتها، وهي مظاهر لنفس الآلية التي سنحاول الآن وصفها وتفكيكها.

سننجل الممتاز، أثرت الشعائر اليونانية. لكن هذا التصنيف لا يستقيم إلا ظاهراً.

- (1) - لاوتون، IV، VII، 14؛ IX، 21، الخ.
- (2) - لاوتون، X، 16: (وتبحث موسى عن نيس الخطيئة فوجده فخرق فاعطاه من أيعازار وإيناماز ابني هرون الباقين وقال: لماذا لم تأكل ذبيحة الخطيئة في المكان المقدس؟ إنها فُتس أفناس، وهبها الربّ لكما لتحملا إثم الجماعة، تكفيرا عنهم أمام الربّ) (لاوتون، X، 16).
- (3) - حزقيال، XLIII، 19-22؛ XLV، 19:
- (ثُمَّ نَزَّارًا لِذَبِيحَةِ خَطِيئَةٍ لِلْكَهَنَةِ الْاَوْتَيْنِ مِنْ ذُرِّيَّةِ هَرُونَ الْكُفَرِيِّينِ إِلَى لِيَحْفَمُونِي يَقُولُ الشَّيْذُ الرَّبِّ. وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُ مِنْهُ عَلَى فُرُونَ اللَّذْبَحِ الْأَرْبَعَةِ، وَعَلَى زَوَايَا الرَّقِّ وَعَلَى مُحِيطِ خَافَتِهِ، فَتُطَهِّرُهُ وَتُكْفِّرُ عَنْهُ. وَتَأْخُذُ نُورَ الْخَطِيئَةِ إِلَى حَيْثُ يَخْرُقُ فِي الْوَضْعِ لِلْعَيْنِ مِنَ الْهَيْكَلِ خَارِجَ الْقُدُسِ. وَفِي الْيَوْمِ الثَّانِي تَقْرُبُ تَبَسًا مِنَ الْغَرِّ سَلِيمًا ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ، فَيَبْتِمُ تَطْهِيرَ اللَّذْبَحِ كَمَا طَهَّرْتَهُ بِنَمِ الثُّورِ) (حزقيال، XLIII، 19-22).
- (وتبتناول الكاهن من دم ذبيحة الخطيئة، وتضع منه على قوائم الهيكل وعلى أربع زوايا رُق للذبح، وعلى قوائم باب الشاحة الداخلية) (حزقيال، XLV، 19).
- وانظر بخصوص تطهير الأبرص: لاوتون، XIV، 7: (ثُمَّ يَرْتِشُ عَلَى التَّطْهِيرِ مِنَ الْبَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيُطَهِّرُهُ، ثُمَّ يُطْلِقُ الْغُصْفُورَ الْحَيَّ عَلَى وَجْهِ الصَّخْرَةِ).
- (4) - خروج، XXIX، 20: (ثُمَّ تَذْبَحُهُ وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُهُ عَلَى شَحْمَاتِ آذَانِ هَرُونَ وَبَنِيهِ الْبَنَفَقِ، وَكَذَلِكَ عَلَى أَبْهَامِ أَنْبِيهِمْ وَأَرْخُلِهِمْ الْيَمْنَى، ثُمَّ تَرْتِشُ الدَّمَ عَلَى اللَّذْبَحِ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ).

## II

### خطاطة القُرْبان

- الدخول

لا يمكننا بالطبع أن نفكر هنا في رسم خطاطة مجردة للقُربان تكون في أكمل صورة لتناسب جميع الحالات المعروفة؛ فتنوع الحقائق كبير جدًا ولا يسمح بذلك. ولعلّ أقصى ما يمكن القيام به، هو دراسة أشكال محدّدة من القُربان تكون معقّدة بما يكفي لتجتمع فيها كلّ اللحظات المهمة للدراما، وتكون معروفة بما يكفي لإجراء تحليل دقيق لها. ولعلّ أفضل قُربان نراه يستجيب لهذا الشرط، هو القُربان الحيواني الهندوسي الفيدي. فنحن لا نعرف بالفعل قُربانًا شُرحَت تفاصيله أكثر من هذا القُربان. وجميع الشخصوس معروضة فيه بشكل شديد الوضوح، سواء في لحظة دخولها أو خروجها، كما خلال سير العملية. أضف إلى ذلك، أنّه طقس عديم الشكل؛ فهو غير موجه في اتجاه محدّد، بل يمكن استخدامه في أشدّ الأغراض تنوعًا. لذلك، فلن نجد أفضل منه مجالًا لما نروم البحث فيه. وهذا هو السبب في أنّنا سوف نجعل منه أساس دراستنا، مع الاستعانة إلى جانب هذا التحليل بوقائع أخرى نقترحها إقامًا من الهند ذاتها أو من أديان أخرى.

القُربان عمل ديني لا يمكن تحقيقه إلّا في بيئة دينيّة، ومن خلال وكلاء دينيّين أساسًا. لكن قبل الاحتفال، وبشكل عام، فإنّه لا المضحي، ولا الكاهن الحزّار، ولا المذبح، ولا الأدوات، ولا الضحيّة، يمتلك هذه الخاصيّة الدينيّة بدرجة مناسبة. لهذا، تكون المرحلة الأولى من القُربان هي توفير تلك الخاصيّة لهم، فهم مدتّسون ويجب عليهم تغيير حالتهم. ولأجل ذلك، لا بدّ من طقوس ضروريّة تدخلهم في العالم المقدّس وتجعلهم يخرطون فيه بعمق يتناسب مع أهميّة الدور المناط بعهدتهم. وهذا ما يُشكّل، وفق النصوص السنسكريتيّة ذاتها<sup>(1)</sup>، الدخول في القُربان.

(1) - مبدأ الدخول في القُربان ثابت في الطقس. وهو واضح بشكل ملحوظ في قُربان السوما الذي نجد

1. المضحي: لدراسة الطريقة التي يحدث بها هذا التغير في حالة المضحي، دعونا نأخذ على الفور حالة شاذة، وغير طبيعية تقريباً. وهي حالة لا تنتمي إلى طقوس التضحية الحيوانية، إلا أن الشعائر العامة فيها مضخمة بشكل يسمح بسهولة ملاحظتها. إنها حالة «الديكشا» (diksâ)، أي إعداد المضحي لتأدية فزان السوما<sup>(1)</sup>. - فبمجرد اختيار الكهنة، تبدأ سلسلة كاملة من الاحتفالات الرمزية عند المضحي، هي ما سيجرده تدريجياً من الكائن الزمني الذي كانه، كي يُولد من جديد بأشكال جديدة تماماً. وبما أن كل ما يتعلق بالآلهة يجب أن يكون الهيا، فإن على المضحي

فيه البرابراينيسي (prayeraniyesti)، أي فزان الدخول، وبقابله الأديانيستي (adayaniyesti)، أي فزان الخروج. انظر: شاتاباثا براهمانا 3، 2، 3، 1؛ 4 و 5 و 1 و 1؛ آيتاريا براهمانا، 4، 5، 1 و 2؛ تايترتا براهمانا، 5، 6، 1، 3، 4.

- وبشكل عام، تكفي طقوس بسيطة للكرس للباشر لإعداد الأضحيات. لكننا نجد حالات تسبق فيها الفزان الرئيس قرايين أولية. وهذه مثلاً حالة «praecidaneae» [الفزان الأولي - ما الروماني (انظر: أولوس جيلبيوس، لاهي أتيكيت، باريس، 1820، IV، 6، 7). أما الـ «προδύχτη» [التقدمة - م] فهي مغابرة لذلك (انظر: يوريندس، إيفجينيا في أوليس، باريس، 1880، 1310-1318؛ وانظر: باتون (ويليام روجر) وهيكس (إدوارد لي)، نقوش كوس، أكسفورد، 1891، 38، 17)، ولكن توجد قرايين أخرى تتوافق معها (انظر: باتون، نقوش كوس، م.م.س، 38، 12).

Aulu Gelle, *Nuits attiques*, traduit par Victor Verger, Paris: Fournier, 1820, IV, 6, 7. Euripides, *Iphigénie à Aulis*, Paris: Hachette, 1880, 1310-1318.

Paton (William Roger) & Hicks (Edward Lee), *The inscriptions of Cos*, Oxford: Clarendon Press, 1891, 38, 17.

(1) - حول الديكشا، انظر: ليندнер (برونو)، الديكشا أو تكريس فزان السوما، لايبزيغ، 1878. وهو لا يدرس سوى النصوص اللاهوتية ويقارن بينها. وهذه النصوص من شاتاباثا براهمانا، وآيتاريا براهمانا، وتايترتا سمييتا، هي في الواقع كافية وشفافية حول المسألة.

- ويرى السيد أولدنبيرغ أن الديكشا عبارة عن طقس زهدي مماثل لطقوس الشامانية. وهو لا يعلق أي قيمة على رمزية الاحتفالات، ويعتقد أنها حديثة العهد. ويبدو أن السيد أولدنبيرغ قد سلط الضوء على جانب واحد من الحقائق؛ لكن تفسيراته تتوافق كما ينبغي مع تفسيرنا. انظر: أولدنبيرغ (هيرمان)، ديانة الفيدا، برلين، 1894، ص 398 وما بعدها.

- وبخصوص جميع النصوص البراهمانية، انظر: ليفي (سيلفان)، عقيدة الفزان في البراهمانا، باريس، 1898، ص 103-106. ولترجمة كلمة «ديكشا» فإننا نشر إلى رأي السيد فيهر («حول الفاجابايا»، م.م.س، ص 778). ولا توجد سوى إشارة غامضة للديكشا في البريغ فيدا، وليس من الضروري أن نذكر هناك. لكن لها مكانة كبيرة وجزء في كل ما عدا ذلك من الأدب الفيدي. وقد كان لهذه الطقوس التي تم الحفاظ عليها بشكل متميز، أهمية كبيرة في الطقوس البورانية (puraniques) والتانترية (tantriques).

Lindner (Bruno), *Die Diksâ oder Weihe für das Somaopfer*, Leipzig, 1878.

Oldenberg (Hermann), *Die religion des Veda*, Berlin: Wilhelm Hertz, 1894, p. 398, sqq.

Lévi (Sylvain), *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris: Leroux, 1898, p. 103-106.

أن يغدو بدوره إلهاً لكي يتمكن من التأثير عليها<sup>(1)</sup>. ولهذا الغرض، يتم بناء كوخ خاص بأوي إليه "الديكشيتا" (dīksita) [المضخي-م] ويكون مغلقاً بإحكام. فالديكشيتا إله، وعالم الآلهة منفصل عن عالم البشر، ولذلك ينفصل عنهم<sup>(2)</sup> ويقوم بحلق شعره وقص أظافره<sup>(3)</sup> على طريقة الآلهة، أي عكس الترتيب الذي يتبعه البشر عادة<sup>(4)</sup>. وبعد التطهر بالماء<sup>(5)</sup>، يلبس ثوباً جديداً من الكتان<sup>(6)</sup> إشارة إلى بداية وجوده الجديد. ثم يقوم بعد دهن جسده بأنواع مختلفة من الزيوت<sup>(7)</sup> بارتداء جلد الظي الأسود<sup>(8)</sup>. وهذه هي اللحظة العظيمة التي يستيقظ فيها الكائن الجديد داخله: لقد صار جنيناً، ولذلك يغطي رأسه ويُغلق قبضتي يديه<sup>(9)</sup>، لأن الجنين في أغلفته داخل الرحم تكون قبضتاه مغلقتان؛ كما أنه يقوم بالطواف جينة وذهاباً حول الموقد كما يتحرك الجنين في الرحم، ويبقى على تلك الحال حتى حلول وقت الحفل الكبير لدخول السوما<sup>(10)</sup>. وحينها، يفتح قبضتي يديه، ويكشف عن وجهه: لقد وُلد من جديد في هيئة إلهية، وأضحى إلهاً.

(1) - ليفي، عقيدة الفُزتان في البراهمانا، م.م.س، ص 103.

(2) - تايترتا سمبيتا، 6، 1، 1، 1.

(3) - تعطى النصوص الهندوسية تفسيراً ممتازاً لهذه الطقوس التي تنتشر في معظم الأدبان؛ الشُعر، والحاجبين، واللحية، وأظافر اليدين والقدمين هي «الجزء الميت» والنحس من الجسم، ونُقطع من أجل التطهر. انظر: تايترتا سمبيتا، 6، 1، 1، 2.

(4) - ليفي، عقيدة الفُزتان في البراهمانا، م.م.س، ص 87-88؛ تايترتا سمبيتا، 6، 1، 1، 5؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 1، 2، 4، 5.

(5) - هذه هي طقوس الأبسوديكشا (apsudiksha) (أباستامبا شروتا سوترا، X، 6، 15) التي ترمز في الوقت نفسه إلى تطهره (انظر للأنثرا للذكورة في: تايترتا سمبيتا، 1، 2، 1، 1، فيدا الصيغ، 4، 2، أ = ريغ فيدا، 10، 17، 10، وأثارفا فيدا، 6، 51، 2) وإلى الحمل به من جديد. وهذه هي سلسلة الرموز حسب آيتاريا براهمانا، 1، 3، 1 وما بعدها: «الحقام يدل على الحمل به، الكوخ هو الرحم؛ للاباس تمثل الشلى، وجلد الظي يمثل للشبهة». ونجد اختلافاً طفيفاً بين للدارس في معاني هذه الطقوس، وفي ترتيبها.

(6) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 6، 6. والتعويذة هي: تايترتا براهمانا، 3، 7، 7، 1. وانظر: فيدا الصيغ، 4، 2، ج. وانظر: شاتاباثا براهمانا، 3، 1، 2، 20.

(7) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 6، 11 وما بعدها؛ 7، 1 وما بعدها؛ تايترتا سمبيتا، 6، 1، 1، 4، 5، إلخ.

(8) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 8، 11.

- وجلد الظي هذا وفقاً لبعض النصوص (آيتاريا براهمانا، شاتاباثا براهمانا) هو أحد أغشية الجنين- الإله المعروف باسم «ديديكشامانا» (didiksamāna) أي للبدن. وتقول نصوص أخرى ذات قيمة مساوية (تايترتا سمبيتا، 6، 1، 3، 2) أن الأمر ببساطة يتعلق بارتداء المضخي جلد الحيوان البراهماني من أجل اكتساب صفة البرهمي.

(9) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 11، 2.

(10) - أباستامبا شروتا سوترا، 9، 9، تايترتا سمبيتا، 6، 1، 3، 3. وانظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، X، ص 358، رقم 4.

وما أن يُعلن عن طبيعته الإلهية<sup>(1)</sup>، حتى تمنحه حقوق إله وتفرض عليه واجبات إله، أو على الأقل حقوق قدّيس وواجباته. فلا يجب أن يكون له علاقات مع أناس من الطبقات النجسة، ولا مع النساء؛ ولا يردّ على من يسأله؛ ويُحترم على أيّ كان لمسه<sup>(2)</sup>. ولكونه إلهًا، فهو معفى من تقديم أيّ فُزْبان. وهو لا يتغذّى إلا باللبن، إذ هو غذاء الصائم. ويدوم هذا الحال عدة شهور حتى يصبح جسده شفافًا. وبما أنّه ضحّى بجسده السابق<sup>(3)</sup>، فقد بلغ أقصى درجات الإنارة العصبية، وغدا مهيتًا للفُزْبان، وحينها تبدأ الاحتفالات.

وقد يكون هذا التلقين المعقّد والطويل، والمطلوب من أجل احتفالات ذات أهمية استثنائية، مضخمًا بعض الشيء. ولكنه موجود، وإن كان بأقلّ مبالغة، في الطقوس التحضيرية للفُزْبان الحيواني العادي. ففي هذه الحالة، لا ضرورة لتأليه المضحّي؛ لكن عليه دائمًا أن يغدو مقدّسًا. ولذلك نجده، هنا

- 
- (1) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 11، 5 وما بعدها؛ تايترتا سميپتا، 6، 1، 4، 3.
- (2) - أباستامبا شروتا سوترا، X، 11، 7 وما بعدها؛ X، 12، 1، 13-18.
- (3) - أي «أتمان» (âtman)، بمعنى شخصه. لقد أصبح «هديّة للآلهة»، انظر: آيتاريا براهمانا، 6، 3، 9، 6، 9، 6؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 3، 4، 21.
- وفي أباستامبا شروتا سوترا، X، 14، 10: «هنا ما توضّحه البراهمانا. فحين يصبح هذا الديكشيتا (dikṣita) نحيلاً، فإنّه يغدو نقياً (منهيو medhyo، أي أضحوياً). فحين يفقد كل شيء، يصبح نقياً. وحين يلمس الجلد العظام، يصبح نقياً. إنّهُ يبدأ مريئاً وهو سمين، وينتهي نحيلاً حين يضحّي. وما فقده من أعضائه، هو ما ضحّى به». لقد تجرّد المضحّي عن طريق الصيام، قدر الإمكان، من جسده الفاني، كي يكتسي شكلاً خالئاً.
- ونحن نرى هنا كيف اتخذت ممارسات الزهد مكانها في نظام الفُزْبان الهندوسي (ليفّي، عقيدة الفُزْبان في البراهمانا، م.م.س، ص 83 رقم 1، وانظر: ص 54).
- وبتطوُّرها منذ تلك اللحظة، تمكّنت ممارسات الزهد من أن تصبح، سواء في البراهمانية الكلاسيكية أو في الديانة الجانية أو في البوذية، مجمل الفُزْبان. فالفرد الذي يضحّي إنّما يضحّي بنفسه. وعلى سبيل المثال، فإنّ الصوم البوذي «أبوسادها» (uposadha) يتمثل بالضبط مع صوم «أوبافاساتها» (upavasatha)، أي صوم ليلة تقديم الفُزْبان العادي، وهو ما يتوافق أيضاً مع صوم «الديكشيتا» (انظر: شاتاباثا براهمانا، 1، 1، 7. وللقابلية هي للسيد إيجيلينغ في: كتب الشرق للقدسة، م.م.س، XII؛ وانظر: شاتاباثا براهمانا، 2، 1، 4، 2، إلخ. وحول صوم الديكشا، انظر: شاتاباثا براهمانا، 3، 2، 2، 10، 19).
- ومنذ ظهور الشاتاباثا براهمانا، أصبحت فضائل الزهد لا تقلّ عظمة عن فضائل الفُزْبان (شاتاباثا براهمانا، 9، 5، 1، 7-1). انظر: إيجيلينغ، كتب الشرق للقدسة، م.م.س، XII؛ وانظر: شاتاباثا براهمانا، 2، 1، 4، 2، إلخ.
- وحول صوم الديكشا، انظر: شاتاباثا براهمانا، 3، 2، 2، 10، 19).
- ولا نحتاج إلى أن نشر هنا إلى هذا التشابه مع الممارسات السامية واليونانية والمسيحية. فقد أصبح الصوم الفُزْبانّي في يوم الكيبور نموذجاً للصوم اليهودي. كما أصبحت تلك الأعمال التحضيرية، في كثير من الأحيان، نموذج التضحية بالنفس.
- وقد أصبح التزهد السابق للفُزْبان، في كثير من الحالات، هو الفُزْبان الكامل.



أيضًا، يحلق شعره ويستحم ويمتنع عن النساء ويصوم ويتهجّد، إلخ<sup>(1)</sup>. وحتى بالنسبة إلى هذه الطقوس الأكثر بساطة، فإنّ التفسيرات التي تقدّمها الصلوات المصاحبة والتعليقات البراهمانية عليها، توضّح معناها بكلّ جلاء. فنحن نقرأ منذ بداية الكاتاباتا براهمانا: «(المضحي) يمتضمض فمه... لأنّه قبل ذلك، كان غير صالح للتضحية... ولأنّ المياه طاهرة، يصبح طاهرًا في داخله... ويميّز من عالم البشر إلى عالم الآلهة»<sup>(2)</sup>.

وهذه الطقوس ليست مخصوصة بالهندوس، فنحن لا نعدم أمثلة عنها في العالم السامي، كما في اليونان وروما أيضًا. ويشتدّ من الوهلة الأولى وجود درجة معيّنة من القرابة مع الإله لمن يرغب في أن يتقبّل في الفُزتان<sup>(3)</sup>. ولذلك

(1) - هيلبرندت، الفُزتان الهندي القديم، م.م.س، ص 3-4. وانظر: شاتاباتا براهمانا، 1، 1، 1، 7 وما بعدها، وللقاطع المذكورة في الهامش السابق. وانظر أيضًا: شواب (يوليوس) الفُزتان الحيواني الهندي القديم، إيرلنغن، 1886، ص XXII، 39.

Schwab (Julius), *Das altindische Thieropfer*, Erlangen: A. Deichert, 1886, p. XXII, 39.

(2) شاتاباتا براهمانا، 1.1.1.1 وما بعدها.

(3) - عدد، IX، 14؛ XV، 13-15، 29.

(وإذا خلّ عندكم غريب فليختفل بالفضح طبقاً لشرائع الفضح وأحكامه، فتكون لكم فريضة واحدة للغريب وللغواطين على حدّ سواء) (عدد، IX، 14).

(وإذا فُزّب غريب مُقيم في وسطكم، أو نازل في بنايتكم على مدى أجيالكم مخرفة راحة سُرور للزّب، فليضنّع كما تضرعون. فهذه فريضة دائمة لكم، وللغريب النازل عندكم على مدى أجيالكم، فتكونون على حدّ سواء أمام الزّب) (عدد، XV، 13-15).

(وإن أخطأت نفس واحدة شهوا، فلنقرّب عازة حوليّة ذبيحة خطيئة. فيكفر الكاهن عن النفس التي سهت فأخطأت أمامي فأضفح عنها عندما يتّم التكفير عنها. وتكون هذه شريعة واحدة تطبّق على كلّ من أخطأ شهوا سواء كان مواطنًا أم غريبًا نازلًا بينكم) (عدد، XV، 29).

- وانظر: باوسانياس، باوسانياس أو رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، باريس، 1796، 11، 27، 1؛ يوربندس، إكترا، باريس، 1884، 795؛ مدوّنة النقوش اليونانية، م.م.س، II، 582، 583. Pausanias, *Pausanias ou Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce*, Traduction française de l'abbé Gedoyne, Paris : Debarle, 1796, II, 27, 1. Euripides, *Electra*, Paris : Alphonse Lemerre, 1884, 795.

يتم في الغالب منع الأجانب من شهوده<sup>(1)</sup>، وخاصة الإماء والعبيد<sup>(2)</sup>، وفي الغالب النساء<sup>(3)</sup>. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطهارة لحظة القرّبان مطلوبة<sup>(4)</sup>،

(1) - لا يمكن لغير للختونين الظهور في مراسم العبادة. حزقيال، XLIV، 7. وانظر: خروج، XII، 43، 45، 48؛ لاويون، XXII، 10، 12، 13؛

(إذ أدخلتم الغرباء غِزْرَ الخُثُولِ والذَّخْمِ إلى مقدسي، قَدِثْثُمُوهُ) (حزقيال، XLIV، 7). (وقال الربّ يَوسَى وهَرُونُ: هَذِهِ هِيَ مَراسِيمُ الفُضْحِ: لَا يَأْكُلُ غَرِيبٌ مِنْهُ. كُلُّ عَبْدٍ مُشْتَرَى بِفَضَّةٍ يَأْكُلُ مِنْهُ بَعْدَ أَنْ تَحْتَمِلَ التَّزِيلَ وَالْأَجِيرُ لَا يَأْكُلَانِ مِنْهُ. يُؤْكَلُ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَلَا تَحْمِلُ لَحْمًا إِلَى خَارِجِ الْمَنْزِلِ، وَلَا تَكْسِرُ مِنْهُ عَظْمًا. وَعَلَى كُلِّ جَمَاعَةٍ إِسْرَائِيلَ أَنْ تَحْتَمِلَ بِهِ. وَإِذَا عَزَمَ غَرِيبٌ مُقِيمٌ بَيْنَكُمْ أَنْ يَحْتَمِلَ بِفُضْحِ الزَّيْتِ فَلْيَحْتَمِلْ كُلُّ ذَكَرٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، ثُمَّ يَحْتَمِلُ بِهِ، فَيَكُونُ أَتَيْدٌ كَمَوْلُودِ الْأَرْضِ. لَا يَأْكُلُ مِنْهُ أَيُّ ذَكَرٍ أَعْلَفَ. فَتَسُوِدُ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ عَلَى الْوُطَّانِ وَالذَّخِيلِ الْقِيمِ بَيْنَكُمْ) (خروج، XII، 43-48).

(يحظر على غير أسرة الكاهن أن يأكلوا من الذبائح المقدسة، سواء أكان ضيف الكاهن أم أجزره. لكن إذا اشترى الكاهن عبداً بفضة، أو ولد في بيته عبداً، فإن ذلك العبد يأكل من طعام الكاهن. وإذا تزوجت ابنة الكاهن من غير كاهن، فإنها لا تأكل من التقدمة المقدسة. أما إذا أصبحت أرملة، أو عطفلة من غير غائل من نسلها، وزوجت إلى بيت أبيها كما في أيام صباها، فإنها تأكل من طعام أبيها. إنما الغريب لا يأكل منه) (لاويون، XXII، 10-13).

- وانظر: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، باريس، 1850، VI، 6؛ ديتنبرغر (وبلهلم)، جامع النقوش اليونانية، لايبزيغ، 1883، 358، وانظر 373، 26.

- وفي الهند الكلاسيكية وحى الفيدية، لا بحق تقديم القرابين إلا لمنسبي الطبقات العليا الثلاث. Hérodote, *Histoire d'Hérodote*, traduit par Larcher, Paris: Charpentier, 1850, VI, 6. Dittenberger (Wilhelm), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig: S. Hirzel, 1883, 358, cf. 373, 26.

(2) - أنيبائوس، مادية العلماء، باريس، 1889، الكتاب IV، ص 149 ج'؛ الكتاب VI، ص 262 ج. Athénée, *Banquet des savants*, traduit par: Lefebvre de Villbrune, Paris: Lamy, 1889, Livre IV, p. 149 C. ; Livre VI, p. 262 C.

(3) - ديتنبرغر (وبلهلم)، جامع النقوش اليونانية، 373، 9؛ فيستوس، في معاني الألفاظ، م.م.س، ص 82؛ إيلئوس لميديوس، إيل جبل، باريس، 1847، 6. كاتو (ماركوس بورسيوس)، في الفلاحة، باريس، 1877، LXXXIII، بخصوص القرابين للقمّة إلى مارس سيلفانوس. - وقد كانت حالات طرد النساء خلال الاحتفالات عديدة.

Ælius Lampridius, *Élagabal*, Paris: Panckouke, 1847, 6.

Cato, *De Agricultura*, traduction sous la direction de M. Nisard, Paris, 1877, LXXXIII.

(4) - انظر بخصوص ذبيحة الفضح: لاويون، VII، 21-19؛ أيام ثاني، XXX، 17. (وأيّ لَحْمٍ تَمَسُّ شَيْئًا نَجِسًا لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ بَلْ أَخْرِفُوهُ بِالنَّارِ لَا يَأْكُلُ مِنَ اللَّحْمِ إِلَّا مَنْ كَانَ ظَاهِرًا. وَكُلُّ نَجِسٍ يَأْكُلُ مِنَ لَحْمِ ذَبِيحَةِ الشَّلَامِ لِلْكُرْسَةِ لِلزَّيْتِ يَسْتَأْذِنُ مِنَ بَيْنِ شُعْبِهِ. وَالنَّفْسُ الَّتِي تَمَسُّ شَيْئًا نَجِسًا، سَوَاءً أَكَانَ نَجَاسَةً إِنْسَانٍ أَمْ خَيْوَانٍ أَمْ مَكْرُوهًا مَا نَجَسًا، ثُمَّ تَتَنَاوَلُ مِنَ لَحْمِ ذَبِيحَةِ الشَّلَامِ، تَسْتَأْذِنُ بَلْكَ النَّفْسِ مِنَ بَيْنِ شُعْبَيْهَا) (لاويون، VII، 19-21).

(لأنّ لَيفِيًا كَثيرًا مِنَ الشَّعْبِ لَمْ يَكُنْ قَدْ تَطَهَّرَ، فَكَانَ عَلَى الْآلِوَيْنِ أَنْ يَقُومُوا بِذَبْحِ خَفَلَانِ الْفُضْحِ نِيَابَةً عَنْ غَيْرِ اللَّظْهَيْنِ، وَتَكْرِيسِ تِلْكَ الْخَفَلَانِ لِلزَّيْتِ) (أيام ثاني، XXX، 17).

- انظر: مدونة النقوش اليونانية، الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين، برلين، 1892-1897، 3562. - ومع ذلك، فإن بعض النجاسات لا تستبعد بعض الذبائح؛ انظر مثلاً في: سفر العدد، IX، 10: (فَقَالَ الرَّبُّ لِيُوسَى: أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: فِي وَسْطِ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْكُمْ وَمِنْ أَغْصَانِكُمْ تَنْجَسُ لِنَفْسِهِ مِمَّا أَوْ كَانَ فِي سَفَرٍ يَجْعِدُ، أَنْ يَحْتَمِلَ بِفُضْحِ الزَّيْتِ) (عدد، IX، 10). - وانظر: هومروس، الأوديسة، باريس، 1862، XV، 222 وما بعدها.

*Corpus Inscriptionum Graecarum*, Deutsche Akademie der Wissenschaften

لأن الاقتراب من الألوهة يُمثل خطراً لغير الطاهر<sup>(1)</sup>؛ وحين عزم يهوه على التجلي فوق جبل سيناء، وجب على الشعب غسل ملابسهم والامتناع عن النساء<sup>(2)</sup>. كما يسبق الفريتان أيضاً بعملية تطهر قد تكون طويلة أحياناً<sup>(3)</sup>، وتتكوّن أساساً من نضح مياه طاهرة والاعتسال<sup>(4)</sup>؛ كما يجب في بعض الأحيان

zu Berlin, Berlin : G. Reimer, 1892-1897, 3562.

Homère, *Odyssée*, Émile Pessonneaux, Paris : Charpentier, 1862, XV, 222 sqq.

(1) - خروج، XIX، 22: (وَنَزَلَ الرَّبُّ عَلَى قَمَّةِ جَبَلِ سِينَاءَ، وَنَادَى مُوسَى لِيَصْعَدَ إِلَى قَمَّةِ الْجَبَلِ، فَصَعِدَ إِلَيْهِ. فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: انْزِلْ وَخَذِرِ الشَّعْبَ لِئَلَّا يَفْتَحِفُوا الْجَبَلَ لِأَنَّهُ يَبْرُؤُ فِيهِمْ كَثِيرُونَ. وَلِيَتَّقُوا أَيْضاً الْكَهَنَةَ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ إِلِيَّ لئَلَّا أَبْطِشَ بِهِمْ) (خروج، XIX، 22).

(2) - خروج، XIX، 10 وما بعدها؛ عدد، XI، 18-25:

(وقال الرب موسى: انزل إلى الشعب وقسّمهم اليوم وغداً، ودعهم يغسلون ثيابهم، ليأكلوا مناهيب اليوم الثالث، لأنه في اليوم الثالث أنزل أمام جميع الشعب على جبل سيناء. وأقم حولنا حول الجبل لا تتخطاها الشعب. وقُلْ لهم: خذوا من أن تضعوا إلى الجبل، أو تمسحوا طرفه، فكل من تمس الجبل خنفاً يقتل. لا تمسح يد، بل يرجم رجلاً أو يرمى بالشهام، سواء أكان بهيمة أم إنساناً. لا ينفى عليه. أما عنتما يتردد صوت يوق طوبى، فليعدن فقط بصنعون إلى الجبل. وبعد أن انخز موسى من الجبل إلى الشعب قسّمهم وغسلوا ثيابهم، وقال للشعب: كُتِلُوا مناهيب اليوم الثالث، وامتنعوا عن معاشرته نسايتكم) (خروج، XIX، 10-15).

(وقُلْ للشعب، أن يتقديسوا للبعد، فليأكلوا لحماً، لأنكم قد كنتم في أذني الرب منسابلين: من يطعمنا لحماً؟ لقد كان لنا خبز في مصر. إن الرب سيعطيكم لحماً فليأكلوا. وستأكلونه لا ليوم واحد، ولا ليومين، ولا لخمسة أيام أو لبعشره أيام ولا لبعشرين يوماً، بل لشهر كامل إلى أن تعافوه ويخرج من أنوفكم، لأنكم رفضتم الرب الذي في وسطكم، وكنتم لديه قائلين: لماذا خرجنا من مصر؟ فقال موسى: هذا الشعب الذي أنا قائم في وسطه نحو ست مئة ألف رجل، ما عدا النساء والأطفال، وأنت تقول إنك ستعطيهم لحماً ليأكلوا شهراً كاملاً، ففهما ذبح من غنم ويقر أكفهم؟ أم يكفيهم لو جمع كل سمك البحر؟ فقال الرب لموسى: هل تعجز يد الرب؟ انظر الآن ليرى إن كان يتحقق كلامي أم لا. فخرج موسى وكلم الشعب بما قاله الرب، وجمع سبعين رجلاً من رؤسائهم وأوقفهم حول الخيمة. فنزل الرب في سحابة وخاطبة، وأخذ من الروح الحال عليه ووضع على السبعين رؤسائهم. فلما حلّ عليهم الروح تنبأوا لفترة وتوقفوا) (عدد، XI، 18-25).

- وعلاوة على ذلك، فإن حظر الاتصال الجنسي في أي احتفال هو مبدأ ديني يكاد يكون ثابتاً.

(3) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، X، 32، 9. خرم تيتوريا (Panegyrie de Tithorea).

(4) - تكوين، XXXV، 2؛ خروج، XIX، 14؛ خروج، XL، 12؛ لاويون، VIII، 6؛ عدد، VIII، 7: (فأمر يغفوب أهل بنييه، وكل من كان معه: تخلصوا من الألفة الغربية التي بينكم، وتطهروا وأبدلوا ثيابكم) (تكوين، XXXV، 2).

(وبعد أن انخز موسى من الجبل إلى الشعب قسّمهم وغسلوا ثيابهم) (خروج، XIX، 14).

(وتخصض هرون وبنيه إلى مدخل خيمة الاجتماع وغسلهم بماء) (خروج، XL، 12).

(فقدم موسى هرون وأبنائه وغسلهم بماء) (لاويون، VIII، 6).

(وهذا ما فعله لظهرهم: رش عليهم ماء الخطيئة، ثم ليخلقوا شجر حشيشهم، ويغسلوا ثيابهم فينبطهوا) (عدد، VIII، 7).

- وانظر: ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 97؛ ماركوارت (يواكيم)، دليل الآثار الرومانية، لايبزيغ، 1876، VI، ص 248، رقم 7؛ هومروس، الإلياذة، م.م.س، I، 213 وما بعدها. Marquardt (Joachim), *Handbuch der römischen Alterthümer*, Leipzig: S. Hirzel, 1876, VI, p. 248, n° 7.

على المضحي أن يصوم عن الطعام<sup>(1)</sup> وأن يتطهر<sup>(2)</sup>؛ وقد يشترط أن يرتدي ثياباً نظيفة<sup>(3)</sup> أو حتى ملابس خاصة<sup>(4)</sup> ليدخل في حالة إحرام (قداسة). وتشترط الطقوس الرومانية عموماً وجوب استخدام حجاب، أي علامة الانفصال، وبالتالي، علامة التكريس<sup>(5)</sup>. فالإكليل الذي يضعه المضحي على رأسه، يُبعد عنه التأثيرات السيئة، كما يسميه في نفس الوقت بطابع مقدس<sup>(6)</sup>. كما قد

(1) - لاويون، XXIII، 27-32: صوم الكبير (صوم عيد الغفران - ما؛ عدد، XXIX، 7: (ويكون اليوم الغايير من هذا الشهر السابع يوم كفارة، تختفلون فيه احتفالاً مقدساً، وتذللون نفوسكم، وتقللون مخرقاً للزيت، وتتوقفون فيه أيضاً عن أعمالكم، لأنه يوم كفارة للكثير عنكم أمام الرب إلهكم. وكل نفس لا تذلل في هذا اليوم تستأصل من بين شعبها وأبدي كل من لا يتوقف عن عمله في هذا اليوم. إياكم والقيام بغسل ما. إنها فريضة دائمة عليكم جبلاً بعد جبل خبث ثقبون. إنه سبب راحة لكم تذللون فيه، فتستريحون من مساء اليوم التاسع حتى مساء اليوم التالي (لاويون، XXIII، 27-32).

(وفي اليوم الغايير من الشهر السابع ثقبون لكم مخفلاً مقدساً، تصومون فيه وتغتبعون عن أي عمل) (عدد، XXIX، 7).

- وانظر صوم متناول الفريان والكاهن قبل القداس الكاثوليكي.

(2) - انظر بعض الأمثلة عند: فيرنز، *الغصن الذهبي*، م.م.س، ج II، ص 76.

(3) - تكوين، XXXV، 2؛ خروج، XXIX، 8؛ خروج، XL، 14؛ لاويون، VIII، 13 (تكريس هارون): فأمر يغفوب أهل بيته، وكل من كان معه: تخلصوا من الآلهة الغريبة التي بينكم، وتطهروا وأبدلوا ثيابكم (تكوين، XXXV، 2).

(ثم أخضر بنيه وثلبسهم أقمصتهم للظرة) (خروج، XXIX، 8).

(وثلبس هرون ثيابه المقدسة، وشمسه وتكرسه كاهناً لخدمتي. ثم أخضر بنيه وثلبسهم أقمصتهم أيضاً) (خروج، XL، 14).

(ثم أخضر موسى أبناء هرون والبتسهم أقمصة، ونطقهم بأخرمة، وغضب على رؤوسهم القلائس كما أمره الرب) (لاويون، VIII، 13).

- وانظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 35، 4 (الطواف بمعبد الإلهة "ختونيا" Chthonia في مدينة «هيرميوني» Hermione): فلوطرخس، "تعزية أبولونوس في وفاة ابنه"، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1616، للجلد الأول، 33، ص 119.

Plutarque, "Consolation à Apollonius sur la mort de son fils", in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844, Vol. I, 33, p. 119.

- ويشكل استخدام ملابس خاصة أو تطيخ الجسم أو الوجه جزءاً من طقوس جميع الأعياد تقريباً.

(4) - فورفريوس الصوري، حياة فيثاغورس، لايبزيغ، 1816، 17.

Porphyrius Tyrius, *De Vita Pythagorae*, Lipsiae, 1816, 17.

(5) - رابناخ (سليمان)، «حجاب التقدم»، النشرة الشهرية لأكاديمية النقوش والآداب، باريس، 1897، ص 5 وما بعدها.

Reinach (Salomon), *Le voile de l'oblation*, Bulletin mensuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1897, p. 5 sqq.

(6) - ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 98؛ ويل (هنري)، «القروي ميناندر»، مجلة الدراسات اليونانية، للجلد 11، العدد 42، باريس، 1898، ص 123؛ سامتر (ارنست)، «الكفارات الرومانية، الترابيا»، مجلة فيلولوغوس، لايبزيغ، 1897، للجلد LVI، ص 393 وما بعدها؛ فيستوس، في معاني الألفاظ، م.م.س، ص 117.

Weil (Henri), « Le Campagnard de Ménandre », *Revue des Études Grecques*,

يستكمل المضحّي أحياناً زينته بحلق شعر رأسه وحاجبيه<sup>(1)</sup>. ومن شأن جميع أعمال التطهر هذه<sup>(2)</sup>، والاعتسال، والتكريس، أنها تعدّ الشخص الديوي للعمل المقدّس، بأن تُزيل عن جسده أدران الدنيا، وأن تُخرجه من الحياة الديويّة لتدخله خطوة خطوة إلى عالم الآلهة المقدّس.

2. الكاهن الجزار: توجد قرابين لا فاعل فيها غير المضحّي والضحية. ولكنّ في العموم، لا يجرؤ أيّ من الناس على الاقتراب من الأشياء المقدّسة بصفة مباشرة ووحده؛ فهي شديدة الخطورة وعالية المقام. لذا، فإنّ وجود وسيط، أو على الأقل وجود دليل، يغدو ضرورياً<sup>(3)</sup>. إنّه الكاهن، أي الرجل

tome 11, fascicule 42, Paris, 1898. pp. 123.

Samter (Ernst), « Römische Sühnrten, die Trabea », *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897, p. 393.

(1) - ومثال ذلك: عدد، VIII، 7: (وهذا ما تفعلهُ لئظهرهم: رُسْ عليهم ماء الخطيئة، ثم ليخلفوا شَعْرَ جِسادهم، ويغسلوا ثيابهم فيُنظفوها).  
- وانظر: لقيانوس السميساطي، "رثة سوريا"، في: الأعمال الكاملة للقيانوس السميساطي، باريس، 1866، § 55.

Lucien de Samosate, « De Dea Syria », in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris: Hachette, 1866, 55.

(2) - حول جميع الاحتفالات التحضيرية (الإحرام)، والقرايين القديمة للقالبة للحج الحالي إلى مكّة، انظر: فلهوزن (بوليوس)، بقايا الوثنية العربية مجفّعة ومشروحة، برلين، 1897، ص 79 وما يليها.  
- وقد كانت تقام للممارسات نفسها في الحجّ إلى هيرابوليس (Hiérapolis)، انظر: لقيانوس السميساطي، "رثة سوريا"، م.م.س.  
- وينطبق الشيء نفسه على حجّاج الهيكل القديم، انظر: إرميا، XLI، 5: (أَقْبَلْ ثفالون رجلاً من شكيم ومن شيلو ومن الشامزة بلحي مخلوّفة وثياب مُزوّقة وأجساد مُجَرّحة، حاملين معهم ثغيفة من الذّبيح ولَباناً ليخضروها إلى بيت الربّ).

- وانظر: روبرتسون سميت، ديانة الساميين، م.م.س، ص 333، ص 481 (ملاحظة إضافية).  
Wellhausen (Julius), *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert*, Berlin: G. Reimer, 1897, p. 79 sqq.

(3) - حالات الطقوس للحليلة التي لا نذكرها والتي يقوم فيها للضحّي بتقديم القرّبان بنفسه، نادرة جدّاً في الأدبان التي ندرسها. فمملكة يهودا، لم تعرف سوى قرّبان عيد الفصح حيث كان للناس، في غياب رجل من اللاويين أو الكوهينيم أو حين يكونون خارج مدينة أورشليم، إمكانية تقديم القرابين. - في اليونان، على سبيل المثال، كان يمكن في غياب الكاهن، تقديم القرّبان إلى معبد أمفباراوس (Amphiaros) في مدينة أوروبوس (Oropos) من قبل للضحّي. انظر: مدوّنة النقوش اليونانية واليونانية الشمالية، الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين، برلين، 1873، 235.

- في الطقوس الهندوسية، لا يستطيع أحد، ما لم يكن برهماً، تقديم القرّبان على منبح النيران الثلاث المخصّص للقرّبان الأعظم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ القرّبان المنزلي لا يتطلب وجود برهمي. انظر: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، م.م.س، ص 20.

*Corpus Inscriptionum Graecarum Graeciae septentrionalis*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: G. Reimer, 1873, 235.

الأكثر دراية بعالم الآلهة الذي يعيش فيه جزئيًا من خلال تكريس مسبق<sup>(1)</sup>، والذي يمكنه بالتالي الاقتراب منه عن كتب وبأقل خشية من خشية الرجل الدنيوي الذي قد يكون ملوثًا بنجاسات لا يعرف عنها شيئًا. هذا إضافة إلى أنه بإمكانه في ذات الوقت، تجنب المصخي ارتكاب أخطاء قاتلة. ولذلك، فإنه قد يتم في بعض الأحيان إبعاد الناس الدنيويين عن الحرم وعن الفُزبان<sup>(2)</sup>. فالكاهن هو، من جهة أولى، وكيل المصخي<sup>(3)</sup> الذي يتقاسم معه الحال ويحمل عنه خطاياه<sup>(4)</sup>، ثم هو من ناحية أخرى، مطبوع

(1) - خروج، XXIX؛ لاوتون، VIII، عدد، VIII.

(2) - حزقيال، XLIV، 9-11: (لذلك لا يدخل مقيسي غريب غير مَحْثُون القلب واللحم من الفُزبان للقيمين بين إسرائيل. حتى اللاويون الذين ابتغوا عني حين صُلَّ إسرائيل وراء أعضامه يَحْمِلُونَ عِقَابَ إثمهم. فيكونون خُثًا في الهيكل وكخزاسي لأبوابه وخُثًا لهُ. هم يَلْبِخُونَ المخرقة والفُزبان للشعب ويتخيفونهم).

(3) - إيام ثاني، XXX، 17. اللاويون يقيمون فُزبان الفصح نيابة عن غير للنطهرين: (لأنَّ لَبِقًا كَبيرًا من الشعب لم يكن قد تَطَهَّر، فكان على اللاويين أن يَفُومُوا بِذَبْحِ خَمَلانٍ الفصح نيابة عن غيرٍ للتطهرين، وتكريس تلك الخمَلانِ للرب).

- وفي غياب كاهن هندي، يمكن القيام ببعض الطقوس الأساسية بدله. انظر: هيلبرندت، الفُزبان الهندي القديم، م.م.س، ص 146، رقم 7.

(4) - خروج، XXVIII، 38؛ عدد، XVIII، 3-1.

(فَتَكُونُ دائِماً على جِهَةِ هَرُونَ، فَيَحْمِلُ بِذلكَ عن بني إسرائيل وِزْرَ أخطائهم في تَفْديماتهم التي يَخْصُصونها للرب. وعلى هَرُونَ أن يَتَعَمَّمَ بِها دائِماً عِندَما يَمُتُّ أمامَ الربِّ، لكي يَرْضَى الربُّ عنهم) (خروج، XXVIII، 38).

(وقال الربُّ لهَرُونَ: أنت وأبناؤك وتبنت أبيك مسؤولون عما يصيب للقدس من تذبذب، وأنت وأبناؤك معك تَحْمِلُونَ مسؤولية ما يَزْكَبُ في حق الكهَنوت. واستعن بلِخوتك من سبط لاوي، سبط أبيك، فينصموا إليك وتؤازروك أنت وأبناؤك حين تُقَوِّمُونَ بِالخدمة أمام خيمة الشهادة، فيقومون على خدمتك، وعلى خدمة الاجتماع. ولكن إياهم الاقتراب من أواني للقدس ومن المذبح، لئلا يَمُوتُوا جميعاً وأنتم معهم) (عدد، XVIII، 3-1).

بختم إلهي<sup>(1)</sup>، إذ يحمل اسم إلهه<sup>(2)</sup>، أو لقبه<sup>(3)</sup>، أو زته<sup>(4)</sup>؛ وبذلك فهو نائبه، إن لم يكن وجوده المتجسد<sup>(5)</sup>، أو على الأقل مستودع قدرته. إنه

(1) - وهاتان السمتان بارزتان بوضوح بخصوص البرهمي. فهو يُعتبر من جهة أولى، وكبلاً عن المصخي إلى درجة أنه يغدو للتحكم في حياته (انظر: ليفي، عقيدة الفُرتان في البراهمانا، م.م.س، ص 12). ومن ناحية أخرى، فهو يُعتبر منتدباً من قبل الآلهة إلى حدّ معاملته في الغالب على أنه إله، حين تتمّ دعوته إلى الفُرتان، وحين يتلقّى نصيبه الكهنوتي (انظر أدناه، الهامش 289).

- حول دور البرهمي في الطقوس، انظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، X، ص 135. وراجع: شاتاباثا براهمانا، 1، 7، 1، 5 حيث يُطلق على البراهمة اسم «الآلهة البشرية».

(2) - عبادة أتيس وسبيل، انظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 1، ص 300؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VIII، 3، 1؛ فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج IV، ص 223؛ ج V، ص 261؛ باك (فريدريش كارل)، الاحتفالات اليونانية التي ينوب فيها البشر الآلهة، برلين، 1883.

Back (Friedrich Karl), De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur, Berlin: Berolini, G. Schade, 1883.

(3) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VI، 20، 1.

(4) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VIII، 15، 3 (عبادة ديميتير Déméter في فيني Phénée ببلاد أركاديا Arcadie)؛ بوليانوس، «جبل الحرب»، في: المكتبة التاريخية والعسكرية، للجلد III، الكتاب VIII، الفصل 59 (عبادة الإلهة أثينا في بيليني Pellène).

- وانظر من أجل ثوب الكاهن الروماني: سامتر، «الكفارات الرومانية، الترابيا»، م.م.س، ص 393. - وقد كانت القرابين كانت تُقدّم حسب ماكروب («الزخليات»، في: أعمال ماكروب، باريس، 1845، الكتاب III، 6، 17) في معبد هرقل الجبار (Ara Maxima) والرأس غير مكشوف «كي لا يكون أحد في وضع الإله نفسه».

Polyen, « Ruses de guerre », in *Bibliothèque historique et militaire*, Tome III, Paris: Anselin, 1840, VIII, 59.

Macrobe, « Saturnales », in *Œuvres de Macrobe*, Paris: Panckoucke, 1845, Livre III, 6, 17.

توضيح من المترجم:

الاستشهاد في الأصل باللاتينية، وقد نقلناه إلى العربية: « *ne quis in aede dei habitum ejus imitetur* ». والغريب أنّ موسى وهوبير قد أخطأ في الاستشهاد بتغطية الرأس عند تقديم القرابين في معبد هرقل الجبار، فماكروب يُشير إلى وجوب كشف الرأس لا تغطيته، فهو يقول (في النص الفرنسي المترجم عن الأصل اللاتيني): « وتوجد طقوس أخرى خاصة بمعبد هرقل (ara maxima)، وهي عدم تقديم القرابين فيه إلا والرأس مكشوفة. وهنا كي لا ينشبه أيّ كان بالإله الذي يُصوّر وهو مغطى الرأس. ويقول فارو إنها عادة يونانية تعود إلى أنّ الإله، أو أصحابه الذين غادره نحو إيطاليا والذين بنوا معبد هرقل، كانوا يُقدّمون القرابين حسب مقتضيات الطقس اليوناني. وبضيف غافيوس باسوس (Gavius Bassus) أنّ ذلك يعود إلى أنّ معبد هرقل قد تم بناؤه قبل قدوم إيني (Énée) إلى إيطاليا، وقد وجدت الناس هناك يضعون الحجاب على رأس الإله». وقد يكون الأغرب أن يتكرر نفس الخطأ في الترجمات الإنجليزية والألمانية والروسية والإسبانية لكتاب موسى وهوبير حسب ما أمكننا الاطلاع عليه!

(5) - انظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 286، 288، 343، 368، 370؛ ج II، ص 2، 27. - وانظر: هوفلر (م)، «تشرح الفُرتان»، مراسلات الجمعية الألمانية للإناسة والنياسة وما قبل التاريخ، السنة XXVII، العدد الأول لعام 1896، ص 5.

Höfler (M), « Zur Opfer-Anatomie », *Korrespondenz-blatt der Deutschen gesellschaft*

عامل التكريس المرئي في الفُرْتان، أو إن شئنا الاختصار، القائم على عتبة التنافذ بين العالم المقدس والعالم المدنّس وممثل كليهما في الوقت نفسه. وبذلك، فهما يجتمعان فيه.

ونتيجة لهذا الطابع الديني، يمكن للمرء أن يعتقد أنه يمكن للكهنة الجَزَّار على الأقل دخول طقس الفُرْتان دون استعداد مسبق، وهذا هو ما يحدث في الواقع في الهند. فالبرهمني حين يأتي، يكون متلبّساً بطبيعته الإلهية تقريباً، ولذلك لا يحتاج تكريساً خاصاً إلا في الظروف الاستثنائية<sup>(1)</sup>، إذ توجد طقوس تتطلّب من الكاهن الجَزَّار، كما من المضحي، استعداداً مسبقاً. ولا يختلف هذا الاستعداد عقاً وصفناه عند الناس الديوثيين إلا في كونه أقلّ تعقيداً في العموم. وبما أنّ الكاهن هو الأقرب إلى العالم المقدس، فإنّه تكفيه بعض العمليات البسيطة كي ينفذ إليه بجملته.

وعند العبرانيين، وعلى الرغم من أنّ الكاهن مرشم، إلا أنه يحتاج من أجل الفُرْتان، اتخاذ بعض الاحتياطات الإضافية. فعليه أن يغتسل قبل دخول المعبد<sup>(2)</sup>؛ كما عليه الامتناع قبل الحفل عن النبيذ والمشروبات

für anthropologie, ethnologie und urgeschichte, XXVII, Jahrgang 1896, n° 1, 5.

(1) - هذا في حالة كان البرهمني هو نفسه المضحي، أو في حالة الشترا (sattra)، أي الفُرْتان الكبير الذي يكون خلاله الكهنة خاضعين للديكشا في نفس الوقت مع ملك أو رجل عظيم.  
- وفي جميع الحالات الأخرى، لا توجد أحكام خاصة بالبرهمني سوى بعض التطهّرات البسيطة: مضمضة الفم، غسل اليدين، إلخ... وهذه الطقوس واجبة دائماً حين يُشار إلى القوى الشريرة (شانخاينا غريهيا سوترا، 9، 10، I؛ كاتايانا شروتا سوترا، I، 10، 14).

(2) - خروج، XXX، 17-21: (وَخاطبَ الرَّبُّ مُوسَى: اصْنَعْ خُوصاً نُحَاسِيّاً لِلانْغِتْسَالِ ذَا قَاعِدَةٍ نُحَاسِيَّةٍ، وَأَقِفْهُ بَيْنَ خِيَمَةِ الاجْتِمَاعِ وَالذَّبْحِ، وَأَمْلَأْهُ بِالمَاءِ، لِيُغْسَلَ هُزُونَ وَتَنُوءُ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْهُ، لَتَدْخُلُوهُمْ إِلَى خِيَمَةِ الاجْتِمَاعِ، أَوْ عِنْدَ اقْتِرَابِهِمْ إِلَى الذَّبْحِ لِلْقِيَامِ بِخِدْمَةِ تَقْدِيمِ اللّٰحْرِقَاتِ لِيَلَّا يَمُوتُوا إِذَا لَمْ يَغْتَسِلُوا. لِيُغْسِلُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ لِنَلَّا يَمُوتُوا. فَتَكُونُ هَذِهِ قَبِيضَةً أَبَدِيَّةً لَهُزُونَ وَتُسَلِّهِ جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ).

- وانظر بخصوص غسل اليدين: راولينسون (هنري)، النقوش للسمازية في غرب آسيا، لندن، 1861، للجلد الأول، 23، 1، 15.

Rawlinson (Henry), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, London, 1861, Vol. I, 23, 1, 15.

- وغسل الكاهن والمؤمنين أيديهم مستخدم في الكنيس اليهودي كما في الطقوس الكاثوليكية.



المخمرة<sup>(1)</sup> وأن يلبس ثيابًا من الكتان<sup>(2)</sup> يخلعها مباشرة بعد أداء الفُرْتان<sup>(3)</sup> ويضعها في مكان مكرّس لأنها تُمَثَّل بالفعل في حد ذاتها شيئًا مقدّسًا ومخيفًا وخطيرًا على الناس الديوثيين<sup>(4)</sup>. بل إن الكاهن، في تعامله المعتاد

(1) - لاويون، X، 9؛ حزقيال، XLIV، 21؛

(وَأَمَرَ الرَّبُّ هَزُونَ: لَا تَشْرَبْ أَنْتَ وَأَتَنَاوُكَ خَمْرًا مُشَكِّرًا عِنْدَ دُخُولِكُمْ لِحِمَتِي فِي خِيَمَةِ الْاجْتِمَاعِ، لِئَلَّا تَمُوتُوا، وَتَكُونْ هَذِهِ عَلَيْكُمْ قِرْبَصَةً أَبَدِيَّةً جَهْلًا بَعْدَ جَهْلٍ، لِئَتَمَثَّلُوا بَيْنَ الْقُدُسِ وَالْخَلَلِ، النَجَسِ وَالظَّاهِرِ) (لاويون، X، 9).

(وَلَا يَشْرَبْنَ كَاهِنٌ خَمْرًا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى الشَّاحَةِ الدَّاخِلِيَّةِ) (حزقيال، XLIV، 21).

- وانظر: يوسفوس، "تاريخ اليهود"، في: الأعمال الكاملة لفلافْيوس يوسيفوس، باريس، 1879، 3، 12، 2؛ يوسفوس، "حرب اليهود"، في: الأعمال الكاملة لفلافْيوس يوسيفوس، باريس، 1879، 5، 5، 7؛ فيلون السكسري، "رسالة في الشكر"، في: أعمال فيلون اليهودي، لندن، 1855، ص 377 وما بعدها.

Flavius Joseph, « Histoire des Juifs », in *Œuvres complètes de Flavius Joseph*, Paris, Delagrave, 1879, 3, 12, 2.

Flavius Joseph, « Guerre des Juifs », in *Œuvres complètes de Flavius Joseph*, Paris, Delagrave, 1879, 5, 5, 7.

Philo, «De Ebrietate (On drunkenness)» , in *The works of Philo Judaeus*, London : G. Bell, 1855.

(2) - لاويون، VI، 10؛ لاويون، XVI، 4؛ لاويون، XVI، 32. وانظر: خروج، XXVIII، 40-42؛ (ثُمَّ يَرْتَدِّي الْكَاهَنُ ثُوبَهُ وَسَرَاوِيلَهُ الْكَثَابِيَّةَ، وَيَنْظِفُ اللَّذِيخَ مِنْ زَمَادِ الْخَرْقَةِ وَيَضَعُهُ إِلَى جَانِبِ اللَّذِيخِ) (لاويون، VI، 10).

وَعَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَ قَمِيصَ كَثَّانٍ مُقَدَّسًا، وَيَرْتَدِّي فَوْقَ جَسَدِهِ سَرَاوِيلَ كَثَّانٍ، وَيَنْظِفُ بِحِزَامِ كَثَّانٍ، وَيَتَعَمَّمُ بِعِمَامَةِ كَثَّانٍ، بَعْدَ أَنْ يَغْتَسِلَ بِمَاءٍ. إِنَّهَا ثِيَابٌ مُقَدَّسَةٌ) (لاويون، XVI، 4). (وَيَقُومُ الْكَاهِنُ لِلْمَسُوخِ وَالْكَرْسِ الَّذِي يَخْلِفُ وَالْبَدَنَ عَلَى رِثَاسَةِ الْكَهَنَةِ بِفَرَايِصِ الْكُفْرِ وَهُوَ لَا يَلْبَسُ ثِيَابَ الْكَثَّانِ الْفُتْسَةِ) (لاويون، XVI، 32).

(وَكَذَلِكَ تَصْنَعُ لِبْنِي هَزُونَ أَقْمَصَةً وَأَخْزَمَةً، وَقَلْبَسَ لِيُضْفِيَ عَلَيْهِمْ مَخْنًا وَنَهَاءً، وَتَلْبَسُهَا هَزُونَ وَتَبِيه. ثُمَّ امْسُخَهُمْ بِرِثَبِ الزُّنُونِ، وَكَرْسَهُمْ لِلْخِزْمَةِ الَّتِي يَقُومُونَ بِهَا، وَتُقَدَّسُهُمْ لِيَكُونُوا كَهَنَةً لِي. وَتَصْنَعُ لَهُمْ سَرَاوِيلَ مِنْ كَثَّانٍ لِيَسَرَّ الْعُزْرَةُ، تَصِلُ مِنَ الْخَفَوَيْنِ إِلَى الرُّكْبَيْنِ) (خروج، XXVIII، 40-42).

(3) - لاويون، XVI، 4؛ لاويون، XVI، 23؛ حزقيال، XLIV، 19؛

(وَعَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَ قَمِيصَ كَثَّانٍ مُقَدَّسًا، وَيَرْتَدِّي فَوْقَ جَسَدِهِ سَرَاوِيلَ كَثَّانٍ، وَيَنْظِفُ بِحِزَامِ كَثَّانٍ، وَيَتَعَمَّمُ بِعِمَامَةِ كَثَّانٍ، بَعْدَ أَنْ يَغْتَسِلَ بِمَاءٍ. إِنَّهَا ثِيَابٌ مُقَدَّسَةٌ) (لاويون، XVI، 4). (ثُمَّ يَدْخُلُ هَزُونَ إِلَى خِيَمَةِ الْاجْتِمَاعِ، حَيْثُ يَخْلَعُ لِلْأَيْدِ الْكَثَابِيَّةَ الَّتِي ارْتَدَّاهَا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى قُدُسِ الْاَفْنَسِ وَيَضَعُهَا هُنَاكَ) (لاويون، XVI، 23).

(وَإِذَا انْصَرَفُوا إِلَى الشَّاحَةِ الْخَارِجِيَّةِ حَيْثُ يَجْتَمِعُ الشَّعْبُ، يَخْلَعُونَ ثِيَابَ خِزْمَتِهِمْ وَيَضَعُونَهَا فِي مَخَادِعِ الْقُدُسِ، ثُمَّ يَرْتَدُونَ ثِيَابًا أُخْرَى لِيَلْبَسُوا الشَّعْبَ بِثِيَابِهِمْ) (حزقيال، XLIV، 19).

(4) - خروج، XXVIII، 35؛ حزقيال، XLII، 11-14 (والنص السبعيني أفضل):

(فَيَرْتَدِّي هَزُونَ الْجُبَّةَ كُلَّمَا دَخَلَ لِلْخِزْمَةِ، فَتَسْمَعُ أَصْوَاتُهَا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى الْقُدُسِ أَمَامَ الرَّبِّ وَعِنْدَ خُرُوجِهِ، لِيَلْبَسَ مَوْتًا) (خروج، XXVIII، 35).

(ثُمَّ قَالَ لِي لِلْآنَ: إِنَّ لِلْخَادِعِ الشَّمَالِيَّةِ وَالْخَادِعِ الْجَنُوبِيَّةِ اللَّفَابِلَةَ لِلشَّاحَةِ مَخَادِعَ مُقَدَّسَةً، حَيْثُ يَأْكُلُ الْكَهَنَةُ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ فِي خِزْمَتِهِمْ إِلَى الرَّبِّ أَفْنَسَ الْفَرَايِبِينَ. هُنَاكَ يَضَعُونَ أَفْنَسَ الْفَرَايِبِينَ وَتَقْدِمة الْخُبُوبِ، وَتَقْدِمة الْخَطِيئَةِ، وَتَقْدِمة الْإِثْمِ لِأَنَّ الْمَكَانَ مُقَدَّسٌ. وَعَلَى الْكَهَنَةِ بَعْدَ دُخُولِهِمْ إِلَيْهَا أَنْ لَا يَخْرُجُوا إِلَى الشَّاحَةِ الْخَارِجِيَّةِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَخْلَعُوا ثِيَابَهُمُ الْقُدْسَةَ الَّتِي يَخْدُمُونَ بِهَا، وَيَرْتَدُونَ

مع الإلهي، يكون هو نفسه مهذبًا باستمرار بالموت الخارق<sup>(1)</sup> الذي سبق أن ضرب اثنين من أبناء هارون<sup>(2)</sup> وابني "عالي"<sup>(3)</sup>، كما ضرب كهنة أسرة "بايثوس" (Baithos)<sup>(4)</sup>. ومن خلال زيادة قداسته الشخصية<sup>(5)</sup>، فإنه ييسر دخوله الصعب إلى الحرم، ويضمن سلامته.

لكّن الكاهن الجزار لا يتطهر من أجل نفسه فحسب، بل لحماية الشخص أو الجماعة التي يُمثلها أيضًا. ولذلك، فإنّ عليه أن يتخذ أكثر ما يمكن من الاحتياطات تجاه ما يمكن أن يتعرض له هو أو من ينوبهم من مخاطر، وهذا ما كان ملحوظا بشكل خاص في احتفال يوم الغفران<sup>(6)</sup>. ففي

نابا غيزفا، ثم يذهبون إلى حيث يجتمع الشعب) (حزقيال، XLII، 11-14).

(1) - خروج، XXVIII، 43؛ خروج، XXX، 21-17؛  
(فيلسها هزون وبثوه تحت فمضاهم عند دخولهم إلى خيمة الاجتماع، أو عند افترابهم إلى اللذبح ليخفيوا في القدس، لئلا يخطئوا فيموتوا. هذا فرض دائم على هزون ونسله جيلًا بعد جيل) (خروج، XXVIII، 43).

(وخاطب الرب موسى: اصنع خوصًا نحاسًا للأغسال لنا قاعدًا نحاسية، وأقمه بين خيمة الاجتماع والذبح، وإلا فإنه يلبس هزون وبثوه أديهم وأرجلهم منه، لدى دخولهم إلى خيمة الاجتماع، أو عند افترابهم إلى اللذبح للقيام بخدمة تقويم الخرافات لئلا يموتوا إذا لم يغسلوا. ليغسلوا أديهم وأرجلهم لئلا يموتوا. فتكون هذه فريضة أبدية لهزون ونسله جيلًا بعد جيل) (خروج، XXX، 21-17).

(2) - لاويون، X، 1 وما يليها: (ثم وضع ثانات وأببهو، ابنا هزون، في مخمريهما نازًا غير مغسوة، وبخروا على خلاف ما أمرها الرب، وقربا أمام الرب فاندلعت ناز من عند الرب فالتهمتهما، فماتا في خضرة الرب).

(3) - صموئيل أول، IV، 11: (واستولى الفيلسطينيون على تابوت الله، ومات ابنا عالي خفي وفينخاس صموئيل أول، IV، 11).

(4) - انظر الفضة الأسطورية في تلمود أورشليم، الجمارا، باب يوما، 1، 1، 5، وفيها أنّ الكاهن الأكبر إذا ما ارتكب خطأ أثناء أداء طقوس يوم الغفران، فإنه سيموت على الفور، وأنّ الديان ستخرج بعد من أنفه، ويخرج حافر قدم ثور من جبينه، على غرار ما سبق أن حدث لكهنة عائلة بايثوس.  
(5) - انظر: توسفتا سوكا [ملحق للشنا، للطفلة - م، III، 16.

إضافة من الترجمة: "توسفتا" تعني ملاحق "الشنا"، وهي مجموعة من "الشناوات" الخارجية (البرابنا) التي ظهرت في ختام عصر "الشنا"، إلا أنها لم تدخل ضمنها، وظلت كتابًا مستقلًا. وهي مقسمة إلى ستة أبواب مثل "الشنا"، ومنها باب شوكا، أي للطفلة، وباب يومًا، أي اليوم أو يوم الغفران، إلخ.  
(6) - نحن نستخدم الشنا وتلمود أورشليم (ونحيل من أجل التسهيل على القارئ على ترجمة موسى شواب للتلمود إلى الفرنسية). انظر: "باب يوما"، تلمود أورشليم، ترجمة: موسى شواب، باريس، 1871، V، ص 155.

- وانظر حول هذا الموضوع: ديرمبورغ (جونيف)، "محاولة ترميم مخطوطة قديمة لمشيخيت كيبوريم"، مجلة الدراسات اليهودية، للجلد VI، باريس، 1888.

- وانظر: هونسم (مارتين تيودور) «حول أيام الصوم اليهودي»، تقارير ومحاضرات الأكاديمية للكتابة للعلوم، شعبة الأدب، أمستردام، 1897، للجلد XII، الجزء II، ص 3 وما بعدها.

Houtsma (Martijn Theodoor), « Over de Israëlietische vastendagen », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen. Afdeling Letterkunde*, Amsterdam, 1897, Vol. XII, part II, p. 3 sq.

Derenbourg (Joseph), « Essai de restitution de l'ancienne rédaction de

هذا اليوم، يكون الكاهن الأكبر بالفعل ممثلًا لشعب إسرائيل. فهو يُكفر في ذات الوقت عن ذنوبه كما ذنوب شعب إسرائيل، فيُكفر عن نفسه وأسرته بتقديم ثور، وعن إسرائيل بتقديم تيسين<sup>(1)</sup>. وبعد تقديم هذه الكفارة، يحرق البخور ويجتاز الحجاب إلى قُدس الأقداس<sup>(2)</sup> حيث يجد الله متجلىًا في السحاب. وواضح أنَّ إنجاز هذه المهام الخطيرة يتطلب استعدادات خاصة يستوجبها الدور شبه الإلهي الذي يقوم به الكاهن. وتتشابه هذه الطقوس نسبيًا مع طقوس الديكشا الهندوسية التي ذكرناها للتو. فقبل سبعة أيام من الاحتفال، يعتزل رئيس الكهنة عائلته<sup>(3)</sup> ويختلي في غرفة "القضاة" (paredri)<sup>(4)</sup>.

وعلى غرار الكاهن الهندوسي، يُضحى الكاهن اليهودي موضوعًا لجميع أنواع الرعاية. ففي ليلة الاحتفال، يتحلّق حوله الشيوخ لتلاوة القسم الذي يتناول طقوس يوم الغفران في الكتاب المقدس. ولا يُعطى سوى القليل من الطعام، قبل أن يُنقل إلى غرفة خاصة<sup>(5)</sup> يُترك فيها بعد أن يُقسم بأنّه لن يغيّر شيئًا من الطقوس. «ثم يودّعونه وهم سيكون معه»<sup>(6)</sup>. كما كان عليه أن يسهر

Massechet Kippourim ». *Revue des études juives*, Tome VI, 1888, p. 41.

Schwab (Moïse), *Traité Yoma, Talmud de Jérusalem*, Paris : Maisonneuve & Cie., 1871.

توضيح من المترجم:

مُشبخيت: فصل من المشنا أو التلمود. كيبوريم: الصوم الكبير. والخطوطة موضوع اللقال هي فصل من المشنا يتناول صوم يوم الغفران أو الصوم الكبير.

(1) - لاويون، XVI.

(2) - لاويون، XVI، 2: (كَلَّمَ أَحَاكَ هَزُونَ وَحَذَرَهُ مِنَ الدُّخُولِ فِي كُلِّ وَفَيْتَ إِلَى قُدْسِ الْأَقْدَاسِ، وَرَأَى الْحِجَابَ أَمَامَ غِطَاءِ الثَّابُوتِ، لِئَلَّا يَمُوتَ، لِأَنِّي أَتَجَلَّى فِي الشَّحَابِ عَلَى الْغِطَاءِ) (لاويون، XVI، 2).

(3) - وبمناسبة يوم الغفران، تُعزّز الطهارة الكهنوتية ويصل الأمر إلى عزل الكهنة عن الناس عزلاً مطلقاً. انظر: «يوم»، في: تلمود أورشلين، م.م.س، ص 161.

(4) - خلال هذه الأيام السبعة، يقوم الكاهن الأكبر بالخدمة في نّي كهنوتي فاخر، وهو كما نعلم، ذو خصائص متميزة. انظر: خروج، XXVIII.

(5) - وتُعرف هذه الغرفة باسم «بيت عابدينوس» (Beth-Abdinos).

(6) - «يوم»، في: المشنا، م.م.س، القسم الأول، 5.

- وتُقدّم الجمارا عدة تفسيرات لهذا الطقس غير المفهوم، ومنها تفسير نرى أنّه قد يُشير إلى ما يبدو أنّه للعبي الحقيقي للطقس: فالشيوخ يكون لأنهم مجبرون على التخلي عن الخبز الأعظم وتركه وحده، والحال أنّ حياته ثمينة للغاية كما هي هشة إلى أبعد الحدود.

كامل الليل<sup>(1)</sup> خشية أن تصيبه خلال النوم نجاسة غير مقصودة<sup>(2)</sup>. وبهذا، تكون جميع الطقوس الكهنوتية ترمي إلى تحقيق الهدف نفسه: توفير طهارة خارقة لرئيس الكهنة<sup>(3)</sup> تسمح له بالاقتراب من الإله القابع خلف الحجاب، وتمكّنه من تحقل ثقل الخطايا التي ستنهال على رأسه.

3. المكان، الأدوات: ولا يكفي المضحّي والكاهن أن يتطهرا لكي يبدأ الفُرْزَان. فالفُرْزَان لا يمكنه أن يحدث في كلّ وقت أو في كلّ مكان. ذلك أنّ فترات اليوم أو العام لا تتساوي فيما يتعلق بالقرايين؛ بل قد تكون القرايين ممنوعة في بعضها. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ القرايين كانت ممنوعة في مدينة آشور أيام السابع والرابع عشر والواحد والعشرين من كلّ شهر<sup>(4)</sup>. كما تختلف ساعة تقديم القرايين بحسب طبيعة كلّ فُرْزَان والغرض منه، فقد تُقدّم أحياناً بعض القرايين خلال النهار<sup>(5)</sup>، وأحياناً، على العكس من ذلك، في المساء أو في الليل<sup>(6)</sup>.

كما يجب أن يكون مكان الفُرْزَان كذلك مقدّساً، وإلا تحوّلت التضحية إلى

(1) - ولأجل هذا، فهو إذا يقوم بنفسه بتفسير الكتاب المقدّس، أو يستمع إلى فقهاء، أو يقرأ مقاطع منه. وواجب العناية عشية الفُرْزَان بالأشياء المقدّسة، والتحدّث عنها، وعدم التحدّث إلا عنها، نجده أيضاً في الفُرْزَان الهندوسي؛ وهو ما يتمّ أيضاً أيام السبت، وبصفة عامة عند الاحتفال بمعظم الطقوس للعرفة. وقد تكون الصلوات الليلية للسيحية، وكانت في البداية خاصة بعيد الفصح قبل أن تتضاعف، محاكاة لأحداث الأحيار مساء عيد الفصح اليهودي.

(2) - خروج المتّى، هذا هو التفسير الصحيح الذي يُشير إليه نصنا، لكنّه تفسير جزئي. وبالفعل، فإنّه يجب أن نتذكّر أنّ النوم يُعتبر بشكل عام حالة خطيرة؛ إذ تكون الروح خلاله هائمة خارج الجسد، وقد لا تعود إليه. لذا، فإنّ موت الكاهن الأعظم سيكون بمثابة كارثة، ولذلك يتمّ تحاشي موته بإجباره على السهر. - ويمثّل النوم أيضاً خطراً على الديكشا الهندوسي الذي ينام في حماية الإله آغي بالقرب من النار وفي وضعية مخصوصة (انظر: تايتريا سميپنا، 6، 1، 4، 5، 6).

(3) - تلمود أورشلليم، 2، I، ص 168. وانظر: للشنا، م.م.س، القسم الثالث، 3.

(4) - انظر التقويم الخاص بشهر أيلول، في: راولينسون، النقوش للسمارية في غرب آسيا، م.م.س، IV، اللوحة 32، 3.

- وانظر: جاسترو (موريس)، "الطابع الأصلي للشبث العبري"، للجلّة الأمريكية لعلم اللاهوت، المجلّد الثاني، شيكاغو، 1898.

Jastrow (Morris), "The Original Character of the Hebrew Sabbath", *The American Journal of Theology*, Chicago: The University of Chicago Press, Vol. II, 1898.

(5) - ستنجل، أثريّات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 13 (قرايين الآلهة السماوية).

(6) - ن.م.س، ص 13 (قرايين الآلهة الجهنمية)؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 24، 1 (أرغوس)، فُرْزَان للإله اليوناني أبولون Δειραδιώτης.

- وانظر أسفل هنا بخصوص التضحية بثور للإله الهندوسي رودرا (Rudra).

- ويُعتبر تحديد يوم تقديم الفُرْزَان وساعته أحد النقاط الأكثر تحدياً في الطقوس الهندوسية وغيرها من الطقوس. كما أنّ لِمنازل النجوم في السماء حين تقديمه أهمية كبيرة.

مجرد قتل<sup>(1)</sup>. وحين تتم التضحية داخل معبد<sup>(2)</sup> أو في مكان مقدس في ذاته، فإنه لا حاجة لتطهيره مسبقاً. فإن كان ولا بد، فهو تطهير طفيف ومختصر، وهذا ما نجده مثلاً في حالة القُرْبَانِ العبري الذي تُنظَّم أسفار موسى الخمسة شعائره. فقد كان يُحتفل به في هيكل فريد من نوعه، مطهر مسبقاً<sup>(3)</sup> منذ أن اختاره

(1) - لاويون، XVII، 3-5: (أئ إسرائيل يذبح قربانا بقراً أو غنماً أو معزى في الخُيم أو خارج الخُيم، وليس عند مدخل خيمة الاجتماع حيث يتوجّب عليه تقييده أمام مسكن الرب، يعتزّز قاتلاً قد سفك دماً، ويجب أن يستأصل ذلك الإنسان من بين شعبه، وذلك لكي يأتي بلو إسرائيل بذبايحهم التي يذبحونها في خلّاء الصخراء ويقدموها للرب عند مدخل خيمة الاجتماع، على يد الكاهن، ويقربونها ذبايح سلام للرب).

(2) - من المفهوم أننا لا نريد تفصيل المكان المخصص دوماً لتقديم القرابين على الأمكنة المخصصة لمناسبات خاصة، بل إننا لا نطرح المسألة هنا أصلاً.

(3) - خروج، XXIX، 37-44؛ عدد، VIII، 15 وما بعدها؛ صموئيل ثاني، VI، 17؛ ملوك، VIII، 63؛ إلخ:

(سبعة أيام تُقدّم ذبيحة كفارة على الذبائح وتُقَدِّس، فيكون للذبح فُلس أفنداس. وكلّ ما يمشى يصبخ مقدّساً، وإليك ما تُقدّم على الذبائح: خمّان خوليان كلّ يوم بصورة مستمرة. تُقلّم أحد الخملين في الصباح، وتُقلّم الثاني في المساء. وتُقلّم مع كلّ منهما عشرة إلّثين ونصف الإلّثم من الذبقي المغجون بزئع الهين الإلّث ونصف الإلّثم من زئع الهين الثقوي، بعد أن تُسكب عليه زئع الهين من الخمر. وتُقرّب الخمل الثاني في المساء مع تقييده ذبقي وسكب خمر، كما فعلت في الصباح، لتكون التقدمة رائحة رضى. هي قربان مخرقة للرب. فتكون مخرقة دائمة أمام الرب متى أجبلكم. تُقلّم عند مدخل خيمة الاجتماع، حيث اجتمع بكم لأكلكم هناك. واجتمع هناك أيضاً بني إسرائيل، فيقدس للكان بمجيدي. فأقدس خيمة الاجتماع والذبائح، كما أفلس هنون وبنيه أيضاً) (خروج، XXIX، 37-44). (وأقرب اللاويين من بين شعب إسرائيل ليكنوا ملكاً لي، ثم يقبل اللاويون على خدمة خيمة الاجتماع، فنظهرهم وتجعلهم تقيمة ترجيح، لأنهم قد وهبوا لي من بين بني إسرائيل، فقد استعصت يوم عن كلّ بكر فاتح رحم من إسرائيل، لأن كلّ بكر في إسرائيل من الناس والبهائم هو لي، إذ قلّستهم لي يوم قضيت على كلّ بكر في ديار مصر. فاستعصت باللاويين عن كلّ بكر لي من شعب إسرائيل. وقد وهبت اللاويين لهنون وأبنائه من بين شعب إسرائيل، ليقوموا على خدمة خيمة الاجتماع، عوضاً عن شعب إسرائيل، وللكفّر عنهم، لئلا يتفشت وباءة في إسرائيل عند اقترابهم من القدس) (عدد، VIII، 15-19). (ثم أدخلوا تابوت الرب إلى الخيمة التي نصبها داود، وأقاموه في وسطها وقرب داود مخرقات أمام الرب، وذبايح سلام) (صموئيل ثاني، VI، 17).

(وقرب سليمان من ذبايح السلام للرب اثنين وعشرين ألفاً من البقر، ومئة ألف وعشرين ألفاً من الغنم. وهكذا نشئ للرب وخميص بني إسرائيل هيكلاً للرب) (ملوك أول، VIII، 63).

- فيما يتعلق بحريم تقديم القرابين إلا في أورشليم، انظر: لاويون، XVII، 3-4؛ تثنية، XII، 5 وما بعدها؛ تثنية، XIV، 23؛ تثنية، XV، 20؛ تثنية، XVI، 2 وما يليها:

(أئ إسرائيل يذبح قربانا بقراً أو غنماً أو معزى في الخُيم أو خارج الخُيم، وليس عند مدخل خيمة الاجتماع حيث يتوجّب عليه تقييده أمام مسكن الرب، يعتزّز قاتلاً قد سفك دماً، ويجب أن يستأصل ذلك الإنسان من بين شعبه) (لاويون، XVII، 3-4).

(اظهروا المكان الذي يختاره الرب إلهكم وسط أسباطكم ليضع عليه اسمه، ويكون مقر سكنا. إليه تلهثون، وتقدمون مخرقاتكم وذبايحكم وعشوركم وتقدماتكم ونذوركم وقربانكم الطوعية وأكثار بقركم وغنمكم، فتأكلون هناك أنتم وعائلاتكم لدى الرب، وتفرحون بكلّ ما تمتد إليه أيديكم، لأن الرب إلهكم قد بارككم) (تثنية، XII، 5-7).

(وكلوا عشور فمحم وخمركم وزيتكم وأكثار بقركم وغنمكم لدى الرب، في اللّوْضِع الذي يختاره ليجل اسمه فيه، ليتعلموا أن تُقدّموا الرب إلهكم دائماً) (تثنية، XIV، 23).

إلهه<sup>(1)</sup> وقدسه بحلوله فيه<sup>(2)</sup>. لذا فإن النصوص التي وصلتنا لا تتضمن أي أوامر بوجود تكرار تطهير مكان تقديم الفزان. على أنه كان من الضروري الحفاظ على طهارة المعبد وقدسيته: وهذا ما كانت تلبّيه القرايين اليومية<sup>(3)</sup> والحفل التكفيري السنوي على أكمل وجه<sup>(4)</sup>.

(خَصَصَ لِلرَّبِّ كُلَّ بَكَرٍ ذَكَرٍ مِنْ بَقَرِكَ وَمِنْ غَنَمِكَ. لَا تَسْتَخْدِمُ بَكَرَ بَقَرِكَ وَلَا تَحْزِرُ صُوفَ بَكَرٍ غَنَمِكَ، بَلْ عَلَيْكَ أَنْ تَأْكُلَهُ أَنْتَ وَأَهْلُ بَيْتِكَ، كُلَّ سَنَةٍ بِسِتْيَها، فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ) (تثنية، XV، 20). (وَأَذْبَحُوا لِلرَّبِّ إِلَهُكُمْ غَنَماً أَوْ بَقَراً فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ لِيَحِلَّ اسْمُهُ فِيهِ... يَخْطُرُ عَلَيْكُمْ ذَبْحُ الْفِضْحِ فِي أَيِّ مَنْ مَنَعَكُمْ أَلِي يَوْزُها لَكُمْ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ، بَلْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ لِيَحِلَّ اسْمُهُ فِيهِ تَذْبَحُونَ الْفِضْحَ فِي الشَّاءِ، عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، فِي نَفْسِ مِيعَادِ خُرُوجِكُمْ مِنْ مِصْرَ) (تثنية، XVI، 2 وما يليها).

- ومن المؤكد أن هنا النبع هو أمر حديث. انظر: ملوك ناني، XXIII. بل إنه يبدو أنه وجدت دائماً "منايح صغيرة" في فلسطين. انظر: تلمود أورشليم، م.م.س، ص 220-223. وانظر التلمود البابلي بشأن الزناحي.

(1) - خروج، XX، 24؛ تثنية، XII، 5؛ إلخ: (أَوْفِ لِي مَذْبَحاً مِنْ ثَرَابٍ تُقْلِمُ عَلَيْهِ مَحْرَفَاتِكَ وَقَرَابِينَ سَلَامَتِكَ مِنْ غَنَمِكَ وَبَقَرِكَ. وَأَتِي إِلَيْكَ وَأُتَارِكُكَ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ الَّتِي أَقِيمُ فِيها لِاسْمِي ذِكْراً) (خروج، XX، 24). (اطْلُبُوا الْمَكَانَ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ وَسَطَ أَسْبَاتِكُمْ لِيَضَعُ عَلَيْهِ اسْمَهُ، وَيَكُونَ مَقَرَّ سَكْنَاهُ. إِلَيْهِ تُلْهِنُونَ، وَتُقْلِمُونَ مَحْرَفَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَغُشُوزَكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ وَتُورِكُمْ وَقَرَابِينَتَكُمْ الطَّوْعِيَّةَ وَأَنْكَارَ بَقَرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ) (تثنية، XII، 5).

(2) - خروج، XXIX، 42-46، إلخ: (فَتَكُونُ مَحْرَفَةً دَائِمةً أَمَامَ الرَّبِّ مَدَى أَجْزَالِكُمْ. تُقْلِمُ عِنْدَ مَدْخَلِ خِيَمَةِ الْاجْتِمَاعِ، حَيْثُ اجْتَمَعَ بَكُمْ لِأَكْلِكُمْ هُنَاكَ. وَاجْتَمِعْ هُنَاكَ أَيْضاً بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَيَتَقَدَّسَ الْمَكَانُ بِمَجْدِي. فَأَقْدَسْ خِيَمَةَ الْاجْتِمَاعِ وَالذَّبْحِ، كَمَا أَقْدَسَ هَرُونَ وَبَنِيهِ أَيْضاً. وَأَسْكُنْ بَيْنَ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهاً، فَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمْ الَّذِي أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ دِيَارِ مِصْرَ لِأَقِيمَ فِي وَسْطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمْ).

(3) - خروج، XXIX، 38: (وَأَلَيْكَ مَا تُقْلِمُهُ عَلَى الذَّبْحِ: حَفْلَانِ خَوْلِيَانِ كُلَّ يَوْمٍ بِصُورَةٍ مُسْتَمِةٍ). - انظر: فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج I، ص 25، إلخ... وحول استمرار اشتعال نار الذبح، والطريقة التي يرتبط بها مصير إسرائيل بمصير المعبد، انظر على وجه الخصوص سفر دانيال، IX، 27؛ دانيال، VIII، 11-15؛ دانيال، XI، 31؛ إلخ... وقد أصبح هذا الأمر موضوعاً أسطورياً في الأدب اليهودي.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(وَيُؤْمَرُ ههنا ثانياً مع كثيرين لِمَدَّةِ أُسْبُوعٍ وَاحِدٍ، وَلِكَيْتَهُ فِي وَسْطِ الْأُسْبُوعِ يَبْطُلَ الذَّبِيحَةُ وَالثَّقِيمةُ، وَيُقِيمَ عَلَى خِثَاجِ الْهَيْكَلِ رِخَاسَةُ الْخَرَابِ، إِلَى أَنْ يَتِمَّ الْقَضَاءُ، فَيَنْصَبَ الْعِقَابُ عَلَى الْخُرْبِ) (دانيال، IX، 27). (وَتَحْذَى حَتَّى رُبَيْسِ الْجُنْدِ (أَيَّ اللَّهِ)، وَتَكْثُرُ عَلَيْهِ، وَالْعَى لِلْخَرْقَةِ الدَّائِمةِ وَهَدْمِ الْهَيْكَلِ. وَبِسَبَبِ الْمَعْصِيَةِ سَلَطَ عَلَى جُنْدِ الْفَلَسْطِينِ وَعَلَى لِلْخَرْقَةِ الْيَوْمِيَّةِ. وَخَالَفَهُ التَّوْفِيقُ فِي كُلِّ مَا صَنَعَ فَطَرَحَ الْحَقَّ عَلَى الْأَرْضِ. فَسَمِعَتْ قُلُوشَا يَتَكَلَّمُ، فَبَزُرَتْ عَلَيْهِ قُلُوشُ آخَرٍ: كَمْ يَطُولُ زَمَنُ الرُّؤْيَا بِشَأْنِ الْمَحْرَفَةِ الدَّائِمةِ الْيَوْمِيَّةِ، وَمَعْصِيَةِ الْخَرَابِ، وَتَسْلِيمِ الْهَيْكَلِ وَالْجُنْدِ لِيَكُونُوا مَدُوسِينَ؟ فَجَابَهُ: إِلَى الْقَيْنِ وَثَلَاثَ مِئَةِ يَوْمٍ ثُمَّ يَنْتَهَزُ الْهَيْكَلُ) (دانيال، VIII، 11-15).

(فَتَهَاجِمُ بَعْضُ قُوَّاتِهِ جِصْنَ الْهَيْكَلِ وَتَنْجَسُهُ، وَتَهْلِكُ لِلْخَرْقَةِ الدَّائِمةِ، وَتَنْصَبَ الرِّجْسُ لِلْخُرْبِ (أَيَّ الْوُثْنِ) (دانيال، XI، 31).

(4) - خروج، XXX، 10؛ حرقبال، XLV، 14: (وَيُفَرِّقُ هَرُونَ كَفَّارَةً عَلَى قُرُونِهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ فَيَرِشُ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ الْكَفَّارَةِ عَلَيْهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ مِنْ جِبِلِّ إِلَى جِبِلِّ، لِأَنَّهُ هُوَ فَدَسَ أَفْدَاسَ لِلرَّبِّ) (خروج، XXX، 10). (أَمَّا فَرِيضَةُ الزَّيْتِ فَتُقْلِمُونَ بَتّاً لِيَأْهَ كُلُّ كَرٍّ، وَالْكَزُّ يُسَاقِي حَوْمَرًا، وَهُوَ يَعَالِلُ عَشْرَةَ أَثْنَانٍ أَيْضاً)

أما الهندوس، فليست لهم معابد. وكان لكلّ منهم أن يختار المكان الذي يريد لتقديم قربانيه<sup>(1)</sup>، ولكن هذا المكان كان يجب أن يُكرّس مسبقاً بواسطة بعض الطقوس التي كان أهمّها إشعال النيران<sup>(2)</sup>. ونحن لن تصف ذلك بالتفصيل، ونكتفي بالقول إنّ الاحتفالات المعقدة التي يتشكّل منها تهدف إلى إشعال نارٍ لا تدخل فيها سوى عناصر طاهرة مكرّسة بالفعل للإله آغي<sup>(3)</sup>. بل ويُشترط أن تكون إحدى تلك النيران وليدة الاحتكاك، بحيث تكون جديدة تمام الجذّة<sup>(4)</sup>. وفي هذه الظروف، تتولّد خاصيّة سحرية تطرد الأرواح الشريرة والشياطين وتُبطل مفعول الرُقّى. فالتار تقتل الشياطين<sup>(5)</sup>، ولا يكفي أن نقول إنّها إله، بل هي آغي نفسه في تمام تجلّيه<sup>(6)</sup>. وبالمثل، ووفق بعض الأساطير التوراتية كذلك، فإنّ نار القُزبان ليست سوى الإله

(حزقيال، XLV، 14).

- (1) - شريطة أن يكون مناسباً ويُعلن البراهمة أنّه «صالح لتقديم القربان» (yajñiya).
- (2) - حول إشعال النيران، انظر: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القربان والسحر، م.م.س، § 59؛ كوليكوفسكي (ديميتري نيكولايفيتش)، "النيران المقدسة الثلاثة في الريح فينا"، مجلة تاريخ الأدیان، المجلد XX، 1889، ص 151 وما بعدها. لكن كوليكوفسكي لا يتناول سوى توزيع النيران. - وانظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، IX، ص 216؛ إغيلينغ، شاتاباثا براهمانا (كتب الشرق المقدسة، م.م.س، ج IX، ص 247 وما بعدها).
- Koulikovski (Dmitri Nikolaïevitch), « Les trois feux sacrés du Rig-Veda », *Revue de l'histoire des religions*, Volume XX, 1889, p. 151 sqq.
- (3) - وتتطابق جميع اللواذ التي تُعدّ منها وتوضع عليها (السمبهارا sambharas) مع أسطورة ذات أهمية كبيرة (انظر: تايترتا براهمانا، 1، 1، 3 و 5. وانظر: شاتاباثا براهمانا، 2، 1، 4). وهذه أشياء يُقال إنّ فيها شيئاً من الإله آغي، شيء حيّ مخصوص جدّاً، إلى حدّ أنّ الأسطورة ترى في بعضها الأشكال البدائية للعالم. فخلق النار هنا يرمز إلى خلق العالم.
- (4) - يتمّ دوماً توليد النار عن طريق الاحتكاك سواء عند تقديم القُزبان الحيواني، أو خلال قُزبان السوما. انظر: شواب، القُزبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، § 47، ص 77 وما يليها؛ فيبر، دراسات هندية، م.م.س، I، ص 197، رقم 3؛ كوهن (أنلبرت)، نزول النار ورحيق الآلهة: مساهمة في الأساطير الهندو-أوروبية للقارئة، برلين، 1859، ص 70 وما بعدها.
- وحول خلق الإله- النار هنا، خلط البراهمة، منذ نشوء الريح فينا بين عدّة مفاهيم حلولية. فنار القُزبان هي النار وحدها بحق، وهي وحدها "الآغي" الكامل لأنّها تنضمّن «أجسام آغي الثلاثة»، أي جوهر الأرضي (النار للزئرية)، وجوهره الجوّي (البرق)، وجوهره السماوي (الشمس)، وبذلك فهي تحتوي على كلّ شيء متحرّك وساخن وناري في العالم (تايترتا براهمانا، 1، 2، 1، 3، 4).
- Kuhn (Adalbert), *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin : Dümmler, 1859, p. 70 sqq.
- (5) - بل هو أحد أقدم أسماء الإله آغي. انظر: برغانه (هابيل)، الديانة الفيدية من خلال ترانيل الريح فينا، باريس، 1878، ج II، ص 217.
- Bergaigne (Abel), *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris: F. Vieweg, 1878, II, p. 217.
- (6) - انظر الهامش السابق رقم 130.

ذاته الذي يلتهم الضحية أو، لِيَتَقَلَّ بشكل أكثر دقة، هو علامة التكريس التي تجتاح الضحية<sup>(1)</sup>. فما هو إلهي في نار الفُزبان الهندوسي ينتقل إلى مكان تقديم القرابين ويكرسه<sup>(2)</sup>، ويتألف هذا الموقع من فضاء مستطيل

(1) - لاويون، X، 2؛ قضاة، VI، 21 وما بعدها (تقدمة جئغون)؛ قضاة، XIII، 19 وما بعدها

(تقدمة مئوح)؛ ملوك أول، XVIII، 38 (تقدمة إيليا):

(فأندلعت ناز من عند الربّ قالتهمئهما) (لاويون، X، 2).

(فقال لللاك له: خذ اللحم والفطير، وضغهما فوق تلك الصخرة واشكب الحساء، ففعل جئغون ذلك. فمدّ ملاك الربّ طرف الغكاز الذي بيده ومش به اللحم والفطير، فأندلعت ناز من الصخرة والتهمئهما) (قضاة، VI، 21).

(ثم أخذ مئوح جذبا وتقدمة خبوط وقترئهما على الصخرة للربّ. فقام اللاك بعمل عجب على مشهد من مئوح وتؤخيه 20 فقد صعد في السنة اللهب المرتفعة من اللذبح نحو السماء على مشهد منئها، فحزّا على الأرض ساجدين) (قضاة، XIII، 19).

(فتزلت ناز من السماء التهمب للخرقة والخطب والججارة والتراب ولحسنت ماء الفتاة) (ملوك أول، XVIII، 38).

- وإلعداد النار مكانة كبيرة في الطقوس الأخرى، انظر: أتام أول، XXI، 26: (وبنى هناك مذبحا للربّ أضعذ عليه مخزقات وذبائح سلام، ودعا الربّ فاستجاب له بإنزال نار من السماء على مذبح الخرقه) (أتام أول، XXI، 26).

- وحول ضرورة وجود نار، انظر: لاويون، X، 1: (ثم وضع ناداب وأبيهو، ابنا هرون، في مخفرئيهما نارا) (لاويون، X، 1).

- وحول تجديد النيران في المكسيك، انظر: ساهاغون (برناردينو)، التاريخ العام لأحوال إسبانيا الجديدة، مكسيكو، 1829، ج II، ص 18؛ شافيو (ألفريدو)، المكسيك عبر القرون، برشلونة ومكسيكو، 1884، ج I، ص 77.

- وحول ما كان يجري في جزيرة لنوس (Lemnos) في اليونان القديمة، انظر: فيلوسطراطس الأثيني، البطولة، لابريغ، 1871، XIX، 14؛ كوف (لويس)، "نفوش دلفي"، نشرة المراسلات الهيلينية، العدد الثامن عشر، 1894، ص 87، ص 92؛

- وفي أيرلندا، انظر: برتراند (ألكسندري)، ديانة الغالتيين، الدارويديون والدارويديّة، باريس، 1897، ص 106. وانظر: فريز، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 76، ص 194؛ فريز، وصف يوسانياس لليونان، م.م.س، ج II، ص 392؛ ج V، ص 521.

- وفي الديانات الهند-أوروبية، انظر: كنانو (فريدريش)، تحية إلى رودولف فون روث: إلى ذكرى الطبيب، 24 أغسطس 1893، شتوتغارت، 1893، ص 64.

Sahagún (Bernardino), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Mexico, 1829, II, p. 18.

Chavero (Alfredo), *Mexico à través de los Siglos*, Barcelona: Espasa y Compañía & Mexico: J. Ballestrá y Compañía, 1884, I, p. 77;

Philostratus. *Heroïca*, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1871, XIX, 14;

Couve (Louis), « Inscription de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894, p. 87 et 92;

Bertrand (Alexandre), *La religion des Gaulois, les Druides et le druidisme*, Paris: Ernest Leroux, 1897, p. 106.

Knauer (Friedrich). Festgruss an Rudolf von Roth: zum Doktor-Jubiläum, 24. August 1893, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893, p. 64.

(2) - وبذلك يغدو «ديفياجانا» (devayajana)، أي ساحة تقديم القرابين إلى الآلهة. ويجب أن



كبير نسبياً يُسمى "فيهارا" (vihâra)<sup>(1)</sup>.

وداخل هذا الفضاء، يوجد آخر يُسمى الفيدي (vedi)، ويكون طابعه المقدس أكثر وضوحاً؛ وهو ما يُشكّل المذبح. وبالتالي، فإنّ الفيدي يحتلّ موضعاً أكثر مركزية من النيران. فالنيران في الواقع، وخلافاً لما يحدث في معظم الطقوس الأخرى، لا تكون فوق المذبح نفسه، بل تحيط به<sup>(2)</sup>. وتُرسّم حدود الفيدي بعناية على الأرض<sup>(3)</sup>؛ ولفعل ذلك، تُستخدم مجرفة (أو، في حالات أخرى، السيف الخشبي السحري)، ويُحفر خط دائري خفيف على الأرض ورفع الصوت بعبرة: «لقد قتلنا الشرير»<sup>(4)</sup>. وبرسم هذه الدائرة السحرية، يُقضى على كلّ النجاسات، ويتقدّس المكان. وضمن تلك الحدود المرسومة على الأرض، تُحفر حفرة ويتمّ تسوية جوانبها لتصبح مذبحاً. وبعد نضح الحفرة بالماء تطهّرها لها وتعوّدها، يُغطّى جزؤها السفلي

نلقي نظرة على التناقضات الصوفية في البراهمانا حول هذه النقطة. فالتيثاياجانا هي البقعة الصلبة الوحيدة على الأرض. بل إنّ الأرض لم تُوجد إلا لكي تكون مكاناً لتقديم القرابين إلى الآلهة. بل إنّ هذا المكان هو أيضاً نقطة ارتكاز الآلهة وحصنها، فمنه يكون معراجهم (devâyatana) نحو السماء. إنّه مركز السماء والأرض، وهو سرّة الكون.

- ومهما ظهر لنا من خيال في مثل هذه التعبيرات، فإنّه علينا أن نتذكّر أنّ اليهود كانوا يعتبرون الهيكل مركز الأرض؛ وقل مثل ذلك عن روما بالنسبة إلى الرومان؛ وقد كانت أورشليم تُرسّم على خرائط العصور الوسطى بوصفها مركز العالم. وهذه الأفكار ليست بعيدة عنّا، فالمرکز الديني للحياة يتطابق مع مركز العالم.

(1) - بل إنّ هنا الاسم أصبح يُطلق على الأديرة البوذية ذاتها.  
- ولا يمكننا بالطبع متابعة التفاصيل أو الترتيب الصارم لطقوس التضحية بالحيوان الهندوسي. وهكذا، فإنّ حفل إشعال النار معترف به من قبل مدرسة واحدة على الأقل (كاتايانا شروتا سوترا، VI، 3، 26) بأنّه مستقلّ تمام الاستقلال عن مراسم تقديم الضحية.

(2) - انظر بعض رسوم للخططات عند: هيلبرنت، **القرّنان الهندي القديم**، م.م.س، ص 191؛ إيجلبينغ، **كتب الشرق للمقدسة**، م.م.س، XXXIII، الخاتمة.

(3) - وهي حسب قياسات مضبوطة، وتتخذ أشكالاً شديدة التنوع حسب تنوع القرابين. انظر: هيلبرنت، **القرّنان الهندي القديم**، م.م.س، ص 47 وما بعدها، ص 176 وما بعدها؛ شواب، **القرّنان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 13 وما بعدها؛ طيبو (جورج)، «بونايانا شولبا ناريباسا سوترا»، **مجلة بانديت [العالم الرثائي]**، العدد العاشر، بينارس، 1875.

- وفي حالة التضحية بحيوان، يوجد فيديان [مذبحان]، أحدهما هو الفيدي العادي الذي نصفه هنا، والآخرى مرتفع عن الأرض (انظر: شواب، **القرّنان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 14-21) تكون عليه إحدى نيران القرّنان (انظر: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 7، 3؛ شواب، ن.م.س، ص 37). ومع فارق الحجم، فإنّ بناء كليهما يتمّ بنفس الطريقة.

Thibaut (George), « Baudhayana Çulbaparibhâsa sutra », *Pandit*, n° IX. Benarès, 1875.

(4) - تايترا سمييتا، 1، 1، 9، 1، 9. وتُعزّز التعاويذ عن ابتعاد الشر، وأنّ الآلهة تحمي الفيدي من جميع الجوانب. والتعاويذ التي ترافق رفع الأوتارا فيدي (uttarâ vedi)، تُعزّز عن الفكرة الثانية (تايترا سمييتا، 1، 2، 12، 2)، وخاصة تلك التي ترافق تطهير المذبح بعد بنائه.

بأنواع مختلفة من العشب، بحيث يتشكل بساط كي تجلس عليه الآلهة المقصودة بالفُرْبان وتُتابع الاحتفال دون أن يراها أحد<sup>(1)</sup>.

ولن نُلخّ كثيرًا في تناول مختلف الأدوات<sup>(2)</sup> التي توضع فوق المذبح<sup>(3)</sup> بعد أن يتمّ تصنيعها في الحال أو بعد تطهيرها بكلّ عناية. لكن توجد أداة لا بدّ أن تثير اهتمامنا، لأنها تُمثّل في الواقع جزءًا من المذبح<sup>(4)</sup>، وهي "اليوبا" (yûpa)، أي العمود الذي تُربط إليه الدابة. وهذا العمود ليس مجرّد مادّة خام، بل منحوت من شجرة ذات طبيعة إلهيّة<sup>(5)</sup>، قبل أن يزداد قداسة من خلال ما يُمسح به من زيوت وما يُسكب عليه من سوائل<sup>(6)</sup>.

(1) - ومنذ الريغ فيدا، تحمل الآلهة لقب «برهيساداس» (barhisadas) أي الجالسون على ثائر الفُرْبان (انظر: غراسمان (هيرمان)، قاموس الريغ فيدا، لايبزيغ، 1875، اللفظ للذكور). انظر: الريغ فيدا، II، 3، 4؛ V، 31، 12؛ VI، 1، 10، إلخ...

Grassmann (Hermann), *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig: Brockhaus, 1875, ad verbum.

(2) - انظر: تلمود أورشلیم، م.م.س، ص 11، ص 47.  
- وتقتضي العادة أن لا تُخرج الأواني المقدّسة للمعبّد منه. لذا، فقد كانت السكاكين في أورشلیم، محفوظة في غرفة خاصّة تُسمّى «ها ليفوت». انظر: تلمود أورشلیم، م.م.س، VI، ص 51 (شوگا)؛ IV، ص 7 (میدت)؛ III، ص 8 (لوما).

- وتطلّب بعض القرابين مواعين خاصّة وجديدة، ومنها الفُرْبان للتزلي في عيد الفصح؛ ونفس الشيء في اليونان، انظر: باتون، نقوش كوس، م.م.س، 38، 25؛ 39، 6؛ فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 107.

(3) - انظر بيان هذه اللواعين عند: شواب، الفُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 44؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 8.

- وحول تطهيرها، انظر: شواب، الفُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، رقم 35.  
(4) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 9، 6. وهو مغروس بحيث يكون نصفه في حدود "الفيدى"، ونصفه الثاني خارجه.

(5) - يُبحث عن الشجرة ذات الخواص المطلوبة (تايترتا سمبيتا، 6، 3، 3، 4؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 1، 16، 17. وانظر: شواب، الفُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 2 وما يليها). ويتمّ التقرب منها واسترضائها (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 2، 1) ومسحها بالزيت؛ ثمّ قطعها بعناية؛ كما يُمسح الجذر بالزيت وتُثلى عنده التعاويذ. وتعود جميع هذه الاحتفالات، كما رأى السيّد أولدنبرغ، إلى عبادة النباتات التي كانت سائدة في القديم (أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 256). كما يُقارب السيّد أولدنبرغ أيضًا (ص 90) من ناحية أولى بين هذا العمود وأعمدة القرابين بشكل عام، وبشكل خاص بينه وبين عمود «عشيرة» (ashera) السامي للزراعة أيضًا على المذبح (انظر: روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 187، رقم 1).

» والمقارنتان ميزرتان جزئيًا.

(6) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 1، 10، وما بعدها. وبخصوص معنى الشعيرة (تايترتا سمبيتا، 6، 3، 4، 2، 3). وللوّكد أنّ الشعيرة بمجملها قديمة. وحين يتمّ مسح اليوبا بالزيت ودقّه ونصبه، يتمّ التغطّي بتعاويذ من الريغ فيدا تُسمّى «قطار» (hotar)، انظر: أشغالايانا شروتا سوترا، 3، 1، 8). ويتمّ ترتيل التعاويذ حسب الترتيب التالي: I، 36، 13، 14؛ III، 8، 13، 2، 5، 4 (ترنيمة أبري (apri)؛ وفي حالة وجود العديد من الحيوانات للضحى بها ووجود عدّة عواميد؛ III، 8، 6، 11. ويُعتمد نفس الطقس (أيترتا براهمانا، 6، 2، 17، 23، وهو تعليق على آيات من الريغ فيدا.

وهو يحتل أيضًا مكانة بارزة، لأنه يشهد حضور أهم الشخص المرتب من بين المشاركين في الحفل<sup>(1)</sup>، ألا وهو الضحية. ولذلك فإن نصوص البراهمانا تتمثله باعتباره إحدى النقاط التي تتجمع فيها كل القوى الدينية الفاعلة في الفُرْتَان. فجذعه المتطاوّل يُذكر بالطريقة التي صعدت بها الآلهة إلى السماء<sup>(2)</sup>؛ وهو يُعطي من خلال جزئه العلوي سلطة على الأشياء السماوية، ومن خلال جزئه الأوسط، سلطة على أشياء الجوّ، ومن خلال جزئه السفلي، سلطة على الأرض<sup>(3)</sup>. ولكنه يُمثل في الوقت نفسه المضحّي أيضًا؛ فطول قامة المضحّي هو الذي يحدّد أبعاده<sup>(4)</sup>، ومسحه بالزيت يعني مسح المضحّي، وتثبيتته في الأرض، يعني تثبيت المضحّي<sup>(5)</sup>. كما يظهر فيه، بطريقة أكثر وضوحًا من الكاهن، ذاك التواصل والانصهار بين الآلهة والمضحّي، والذي سيصبح أكثر وضوحًا في الضحية<sup>(6)</sup>.

وتتغنى هذه الترتيبة بمختلف وظائف «اليوبا»، فهي تقتل الشياطين، وتحمي البشر، وترمز إلى الحياة، وترفع القرابين إلى الآلهة، وتقوّي السماء والأرض. انظر: تايترتا سميبتا، 6، 3، 4، 1، 3. (1) - ويطلّ المضحّي هو أيضًا لفترة من الوقت، ممسكًا باليوب (أباستامبا شرونا سوترا، VII، 11، 5، ويمكن للمرأة والكاهن البقاء هناك أيضًا حسب بعض آيات الشوثرّا، لكن تقليد الأباستامبا يبدو أفضل. وفي جميع الحالات، فإنّ للمضحّي هو من يضع جزءًا من الزيت، ويمرّز يده على طول العمود. وتهدف جميع هذه الطقوس إلى تمهية للمضحّي مع العمود ومع الضحية التي يأخذ لبعض الوقت مكانها.

(2) - آيتارتا براهمانا، 6، 1، 1؛ وانظر: شاتاباثا براهمانا، 1، 6، 2، 1، إلخ...

(3) - انظر: تايترتا سميبتا، 6، 3، 4، 3، 4؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 7، 1، 2، 5.

(4) - إله في طول قامة للمضحّي حين يكون واقفًا فوق عربة، وزراعاه مرفوعتان (تايترتا سميبتا، 6، 3، 4، 1؛ أباستامبا شرونا سوترا، VII، 2، 11 وما بعدها).

(5) - تايترتا سميبتا، 6، 3، 4، 4.

(6) - نحن نفترض أن ما هو صحيح بالنسبة إلى «الفيدّي» و«اليوبا»، يصح بشكل عام على اللذابح والبتيل (béthyles) والأنصاب التي يُذبح عندها. فالذبح هو علامة تحالف البشر والآلهة. وعلى مدار الفُرْتَان، يتحدّد الشخص الدنيوي مع الإلهي.

إضافة من المترجم:

«بيت إيل» هو الحجر الذي يمثّل «بيت الإله». وحسب التوراة، فقد نصب يعقوب بتيلًا في الأرض المقدسة عمودًا بوصفه «باب السماء» وقدم له قربانًا: (فَاسْتَيْقَظَ يَعْقُوبُ مِنْ نَوْمِهِ وَقَالَ: خُفًّا إِنَّ الرَّبَّ فِي هَذَا الْمَكَانِ وَأَنَا لَمْ أَعْلَمْ. وَخَافَ وَقَالَ: مَا أَزْهَبَ هَذَا الْمَكَانَ، مَا هَذَا إِلَّا بَيْتُ اللَّهِ وَهَذَا بَابُ السَّمَاءِ. وَتُكْرَرُ يَعْقُوبُ فِي الضَّيَاحِ وَأَخَذَ الْحَجَرَ الَّذِي وَضَعَهُ تَحْتَ رَأْسِهِ وَأَقَامَهُ عَمُودًا وَصَبَّ زَيْتًا عَلَى رَأْسِهِ وَدَعَا اسْمَ ذَلِكَ الْمَكَانَ: بَيْتُ إِيلَ) (تكوين، XXVIII: 16-19). وقد ماثلت عدّة دراسات معاصرة بين «الأنصاب» العربية و«بيت إيل» العبرانية لكن دون إيراد أدلة كافية شافية تبرّر هذه الماثلة. وقد نبتين لنا في أحد أعمالنا أنّ العرب كانت تعرف «البتيل» (البتل في الجمع). وقد أشار الهفداني إلى وجود عدّة «بتل» في بلاد بني تميم قرب حجر اليمامة يرجعها إلى عهد قبائل طسم وختيس من العرب البائدة، فيقول معرّفًا البلدة المعروفة بالقرية الخضراء: «وهي حصون طسم وجديس وفيها آثارهم وحصونهم وبثلهم الواحد بتيل وهو هن مرتع مثل الضومعة مستطيل في السماء من طين». انظر: الهفداني (أبو محمّد، الحسن بن أحمد بن يعقوب)، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمّد بن علي الكويع الحوالي، ط 3، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1983، ص 318.

وبهذا يكون المشهد قد اكتمل، ويكون المشاركون على أتم استعداد كي تدخل الضحية ويُعلن بدء المسرحية. ولكن قبل تقديمها، يجب علينا الإشارة إلى سمة أساسية للفُزْبان، ألا وهي الاستمرارية الكاملة الضرورية له. فمنذ اللحظة التي يبدأ فيها عمل الفُزْبان<sup>(1)</sup>، لا مندوحة من متابعته إلى النهاية دون انقطاع وحسب ما يتطلبه الترتيب الشعائري، بحيث يتوجب إنجاز كل العمليات التي يتكون منها بتتابع دقيق، وحسب الترتيب، ودون أي ثغرات. ذلك أن عدم توجه القوى التي تندخل في العملية على الوجه المطلوب وعجز الكاهن والمضحي عن التحكم فيها، سيجعلها تنقلب ضدّهما بشكل رهيب<sup>(2)</sup>. لكن هذه الاستمرارية الخارجية للطفوس لا تكفي<sup>(3)</sup>، ولا بدّ أيضًا من توقّر ثبات مماثل في الحالة الذهنية للمضحي

وليزيد التفاصيل حول البُثل العربية وخصائصها ومناقشة العلاقة بينها وبين الأنصاب للحدثة للبيوتات للقدسة عند العرب، راجع عملنا: الحاج سالم (محمّد)، من اليسير الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إنسانية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، دار للدار الإسلامي، بيروت، 2014، ص 176 وما بعدها.

(1) - ومن هنا الصلاة التي تلى في بداية كل فُزْبان من قبل المضحي: «فلأكن مستحقًا لهذه الشعيرة» (شاتابانا براهمانا، 1، 1، 7). وبالتالي، قبل كل شيء، الاستعارة الحالية في النصوص السنسكريتية التي تقارن التضحية بشبكة منسوجة وممتدة. انظر: ريغ فيدا، X، 130؛ برغانه (هابيل) وهنري (فيكتور)، موجز لدراسة السنسكريتية الفيديّة، مختصر في النحو والأدب القديم وللعجميّة، باريس، 1890، ص 125؛ ليفي، عقيدة الفُزْبان في البراهمانا، م.م.س، ص 79، ص 80 رقم 1. Bergaigne (Abel) & Henry (Victor), Manuel pour étudier le sanscrit védique. Précis de grammaire, chrestomathie, lexique, Paris : Émile Bouillon, 1890, p. 125.

(2) - ليفي، عقيدة الفُزْبان في البراهمانا، م.م.س، ص 23. وكلّ خطأ طقسي هو بمثابة حدوث خرق في نسج الفُزْبان. ومن خلال هذا الخرق، تنسرب القوى السحرية وتنفّل للمضحي أو تصيبه بالخيل.

- ونحن لا نحتاج هنا إلى التذكير بالحالات الشهيرة التي تروىها التوراة حول البدع الطقوسية التي تُعاقب بشدّة، ومنها قصة ابني الكاهن عالي، والجنّام الذي أصاب لللك غثّا، إلخ... ذلك أن التعامل مع الأشياء للقدسة يُعدّ بشكل عامّ أمرًا خطرًا: وعلى سبيل المثال، فإنّه يجب على المضحي في الهند الفيديّة نخاشي لمس «الفيدي» (شاتابانا براهمانا، 1، 2، 5، 4)، ونخاشي لمس أي أحد بالسيف الخشي السحري، إلخ...

(3) - تهدف طقوس التكفير على وجه التحديد إلى عزل آثار الأخطاء التي ترتكب أثناء الطقوس (انظر أعلاه). وانظر: سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإيذنة، IV، 696: «ولنعلم أن الطقوس وإن لم تُحترم، فإنّ الفُزْبان مقبول».

توضيح من المترجم:

النص للمستشهد به من عمل سرفيوس باللاتينية في الأصل وقد قمنا بتعريبه، وفيه:

« Et sciendum si quid caeremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti ».

- وانظر: أرنوبيوس السيكي، ضدّ الوثنيين، لايزيغ، 1846، IV، 21؛ شيشرون (ماركوس توليوس)، الردّ على العزافين الناظرين في أكباد الذبائح، الأعمال الكاملة ليشيشرون، للجلد III، باريس، 1843، X، 23.

Arnobius of Sicca, *Adversus nationes*, Lipsiae: Sumtibus & Typis Bernh,

وللكاهن تجاه الآلهة والضحية والأمنية التي يُراد تحقيقها<sup>(1)</sup>، إذ يجب أن يكون لديهما ثقة لا تشوبها شائبة في النتيجة التلقائية للقرّتان. وباختصار، فإنّ المسألة تتعلّق بأداء عمل ديني في إطار عقل ديني، وأن يتوافق على ذلك الظاهر والباطن<sup>(2)</sup>. وبهذا نرى أنّ القرّتان يتطلّب منذ البداية، وجود عقيدة (شرادها craddhā أي ما يعادل لفظ credo اللاتيني بمعنى العقيدة، حتى من الناحية الصوتية)؛ وأنّه يستدعي الإيمان<sup>(3)</sup>.

#### - الضحية

سبق أن قلنا إنّ بناء المذبح في الطقوس الهندوسية يتمثل في رسم دائرة سحرية على الأرض. والحق أنّ جميع العمليات التي قمنا باستعراضها للتوّ تتركّز على الموضوع نفسه، وهي تتكوّن من رسم سلسلة من الدوائر السحرية متحددة المركز، داخل الفضاء المقدّس. وعلى الدائرة الخارجية يقف المضحي؛ ثمّ على التوالي الكاهن، ثمّ المذبح والعمود. وعلى المحيط، حيث يقف الشخص الدنيوي الذي يُقام القرّتان لأجله، تكون عاطفة التدبّن ضعيفة وفي حدّها الأدنى، لكنّها تزداد تأجّجاً كلّما ضاق الفضاء الذي تعتمل فيه باتجاه المركز. وهكذا، فإنّ كامل حياة الوسط القرباني ينتظم ويتركّز حول

1846, IV, 31.

Cicéron (Marcus Tullius), « De haruspicum responsis », *Œuvres complètes de Cicéron*, Tome III, Paris: J.J. Dubochet, 1843, XI, 23.

- وبالمثل، نُكفّر جبهة الكاهن الأكبر في أورشليم عن جميع الأخطاء الطفيفة التي قد تكون ارتكبت أثناء تأدية الطقوس. انظر مثلاً: سفر الخروج، XXVIII، 38: (واضع صفيحة من ذهب خالص، واخفر عليها كالخفر على خاتم: فُذس للرب، وتُثبّثها بخيط أزرق في مُفْتَمّة عمامة هرون، فتُكوّن دائمة على جنبه هرون، فيحمل بذلك عن بني إسرائيل وِزر أخطائهم في ثيابهم التي يُخصّصونها للرب. وعلى هرون أن يتعفّف بها دائماً عنثما يفتل أمام الرب، لكي يرضى الرب عنهم).

- وانظر: «يومًا» (يوم الغفران)، القسم الثاني من المشنا، ص 1، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم الخامس، ص 176.

- (1) - نحن هنا أمام مطابقة غريبة لا بدّ من القيام بها مع نظريات الطقوس اليهودية. فالحمل المخصّص لقرّتان الفصح لا يمكن استبداله («بساخيم» [عيد الفصح]، القسم الثاني من المشنا، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم التاسع، ص 6)؛ كما يتوجّب التضحية بالدابة المخصصة للقرّتان، حتى ولو مات الشخص الذي سبقتم القرّتان من أجله («حجيجا» [حج الهيكل]، القسم الثاني من المشنا، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم السادس، ص 261). وللسبب نفسه، يقوم رئيس الكهنة ليلة عيد الكيبور باستعراض جميع الحيوانات التي سيتمّ ذبحها في اليوم التالي، فرّاً للصالح منها.
- (2) - نحن نعرف أنّ الموقف للنصح به عادة هو الصمت. انظر ما سنشير إليه لاحقاً. وراجع: ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 178.
- (3) - ليفي، عقيدة القرّتان في البراهمانا، م.م.س، ص 112 وما يليها.

البؤرة نفسها: فكل شيء يتقارب ليلتقي عند الضحية الذي ستظهر الآن بعد أن أضحي كل شيء جاهزاً لاستقبالها. وهنا يُؤتى بالضحية.

وقد كانت الضحية في بعض الأحيان مقدسة بفعل ولادتها، إذ كان النوع الذي تنتمي إليه مرتبطاً بالإله بروابط خاصة<sup>(1)</sup>. وبما أن طابعها إلهي بالفطرة، فهي لا تحتاج الحصول عليه لكي تغدو فزباناً. إلا أن هذا لا يمنع، بشكل عام، وجود طقوس معينة ضرورة تجعل الضحية في حالة دينية تؤهلها للعب الدور الذي نُذرت لأجله. وفي بعض الحالات التي تكون

(1) - وتشمل هذه الحالات تلك التي تكون فيها الضحايا أو هي كانت كائنات طوطمية. لكن ليس من الضروري، منطقياً، أن تكون للحيوانات المقدسة دوماً، على سبيل المثال، مثل هذا الطابع الطوطمي (انظر: ماريليه، «مكانة الطوطمية في التطور الديني»، م.م.س، ج 1، ص 230-231؛ فريزر، *الغصن الذهبي*، م.م.س، ج II، ص 135-138) مثلاً يعتقد، على سبيل المثال، السيد جيفونز (فرانك بايرون)، مدخل إلى تاريخ الدين، لندن: نيويورك، 1896، ص 55. وهذه النظرية مدعومة جزئياً من قبل روبرتسون سميت (وليام)، «الفزبان»، م.م.س، ص 357؛ ديانة الساميين، م.م.س، ص 357 وما بعدها.

Jevons (Frank Byron), *Introduction to the History of Religion*, London: Methuen; New York: Macmillan, 1896, p. 55.

- والحق أنه توجد بطريقة أو بأخرى، علاقة محدّدة بين الإله وضحيته، وهو ما يجعلها تصل مرحلة الفزبان وهي في الغالب مكرّسة بالفعل. انظر على سبيل المثال: ستينجل، *أثرات الشعائر اليونانية*، م.م.س، ص 107 وما بعدها؛ ماركوارت، *دليل الآثار الرومانية*، م.م.س، ج VI، ص 172؛ فوكارت (بول فرانسوا)، «نقوش الأكروبوليس»، نشرة للدراسات الهيلينية، المجلد XIII، 1889، ص 169؛ أبولونيوس الروندي، أرغونوتيكا: حاشية على أبولونيوس الروندي، لايبزيغ، 1813، ج II، ص 549؛ رامزي (وليم ميتشل)، مدن فريجيا وأسقفياتها، بحث في التاريخ للحلي لفريجيا من أقدم العصور إلى الفتح التركي، أكسفورد، 1897، ج I، ص 138؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، ج III، ص 14، 9؛ وانظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، في مواقع متعددة؛ فلوطرخس، مسائل رومانية، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1844، ج III؛ أثيناوس، *مأدبة العلماء*، ج VIII، ص 346 (فزبان السمك في هيرابوليس)، إلخ...

- وفي حالات أخرى، يرفض الإله بعض القرابين. انظر مثلاً عن ذلك في: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، ج X، ص 32، 8؛ هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، ج II، ص 4-10؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، ج II، ص 10، 4. ولا يقبل يوهو أبداً إلا بالأنواع الأربعة من الحيوانات الطاهرة: الضأن والبقر والماعز والحمام.

Apollonius Rhodius, *Argonautica: Scholia vetera in Apollonium Rhodium*, Lipsiae: Fleischer, 1813, Volume II, 549.

Foucart (Paul-François), «Inscriptions de l'Acropole», *Bulletin de correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889, p. 169.

Ramsay (William Mitchell), *The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the Local History of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford: The Clarendon Press, 1897, I, p. 138.

Plutarque, *Questions Romaines, in Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844, Tome III.

فيها منذورة منذ وقت طويل، كانت هذه الطقوس تتم قبل إحضارها إلى المذبح<sup>(1)</sup>. وهنا يكون الغالب أنها لا تحمل أي قداسة في تلك اللحظة، وأنه يُشترط فيها فحسب أن تُلبّي بعض الشروط التي تجعلها جديرة بتلقي التكريس، ولذلك يُشترط فيها أن تكون خالية من كل عيب، وسليمة من

(1) - وهذه أيضًا حالة عاقمة جدًا، فقد كان حصان «أشفامدها» (aṣvamedha) يُعنى به ويُعبد لأشهر طويلة. انظر: هيلبراندت (ألفريد)، «القرابين الوطنية في الهند القديمة»، تكييفًا لأوتو فون بوهتلينغ في خمسينية الدكتوراه، شتوتغارت، 1888، ص 40 وما بعدها؛ كما هي حال القرابين البشرية للعرافة باسم «الرياه» (meriah) عند شعب الخوند (Khonds) [في الهند، وقرابين الدببة عند شعب آينو (Aïnos) [في غرب الصين]، إلخ... وهي جميعًا حالات معروفة. Hillebrandt (Alfred), "Nationale Opfer in Alt-Indien", in *Festgruss an Otto von Böhlingk zum Doktor-Jubiläum*, Stuttgart, 1888, p. 40 ssq.

كل مرض وعاهة<sup>(1)</sup>. كما يجب أن تكون ذات لون محدد<sup>(2)</sup>، وعمر محدد،

(1) - هذا ما توجهه التعاليم الفيدية، وكذلك التعاليم التوراتية، وقد تكون عامة. انظر فيما يتعلق بالفزان الحيواني الهندوسي: شواب، *الفزان الحيواني الهندي القديم*، م.م.س، ص 28؛ زيمر (هاينريش)، *الحياة الهندية القديمة. ثقافة الآريين الفيدتين وفقاً للسحبتا*، برلين، 1879، ص 131؛ كاتايانا *شروتا سوترا*، 6، 3، 22 وما بعدها؛ أباستامبا *شروتا سوترا*، VII، 12، 1؛ تايتريا سمبيتا، 5، 1، 1. وفيما يتعلق بضحايا للعبد اليهودي، انظر: انظر: خروج، XII، 5؛ لاويون، XXII، 19 وما بعدها؛ تثنية، XV، 21؛ تثنية، XVII، 1؛ سفر ملاخي، I، 6-14؛ (ويجب أن يكون الحمل ذكراً ابن سنة، خالياً من كل غيب، تلتفونه من الخرفان أو اللعبي (خروج، XII، 5). تكون مخزفة للرضى عنكم، ثوراً أو كبشاً أو ثيساً سليماً تفلثوا تقيمة فيها غيب، لأنها لن تكون مقبولة للرضى عنكم. وإذا أضعد أحدكم ذبيحة سلام للرب، وفاء لئذ، أو ذبيحة طوعية، فلتكن من البقر أو الغنم، سليمة خالية من كل غيب ليرضى الرب عنكم. لا تفلثوا للرب من الذبائح ما هو أغشى أو مكسور أو مخزوخ أو به ثور أو أجرب أو أكلف، ولا تجعلوا منها وفواً على المذبح للرب. أما الثور أو الحمل الذي فيه عضو زائد أو ناقص، فلك أن تفرته تقيمة طوعية، ولكن ليس وفاء لئذ، والثور أو الحمل للرب حيواناً ذا خصى مرضوضاً أو مسخوفاً أو مفلوفاً. لا تجعلوا هذا في أرضكم. لا تثنوا مثل هذه الحيوانات من غيب لتقدموها ذبائح لإلهكم، لأنه لن يقبلها منكم، لما فيها من تشويه (لاويون، XXII، 19-25).

(ولكن إن كان في البكر غيب من عرج أو أعمى أو أي غيب، فلا تذبحه للرب إلهك) (تثنية، XV، 21). لا تذبحوا للرب إلهكم ثوراً أو حملاً فيه غيب أو شيء زدي، لأن ذلك رجس لدى الرب) (تثنية، XVII، 1).

(إن الابن يكرم أباه والعبد سيده. فإن كنت أنا حقاً أباً فأين كرامتي؟ فإن كنت حقاً سيداً فأين مهابتي؟ إن الرب القدير يقول لكم: أيها الكهنة للزئون باسمي؛ فتسألون: كيف إزدنا باسمك؟ فيجيب: لأنكم تفلثون على مذبحي خبزاً نجساً. ثم تتساءلون: بم نجسنا؟ فيرد: بظلمكم أن عائدة الرب مرزاة. عندما تفلثون الحيوان الأغشى ذبيحة، أليس ذلك شراً؟ أو حين تقدمون الحيوان الأغرث والبرص، أليس هذا شراً؟ فقلوا مثل هذا الفزان هدية لإحكامكم، أفيرضى عنكم ويكرمكم؟ يقول الرب القدير. الآن التمسوا رضى الله ليراف بنا، ولكن هل بمنزل هذه القرابين الغثلة يرضى عنكم؟ يقول الرب القدير. أه، يا ليت بينكم من يغطي أبواب الهيكل ليلاً خوفوا نارا باطلة على مذبحي، يقول الرب القدير: إذ لا مسرة لي بكم ولا أرضى بتقدمة من أيديكم. لأنه من مشيق الشمس إلى مغربها اسمي عظيم بين الأمم، وفي كل مكان يخرق لإسمي بخور وذبائح ظاهرة، لأن اسمي عظيم بين الأمم، يقول الرب القدير. أما أنتم فقد تئستموه، إذ قلتم إن عائدة الرب نجسة، وإن طعامها فاسد ومزدرئ. ثم قلتم: ما هذه للشقة التي نتكئها؟ ونأفئكم علي، يقول الرب القدير. وتفلثون إلى ما استولبتم عليه ظلماً وما هو أغرث أو مريض، فيكون هذا تقيمة فزانكم، فهل أقبل هذا من أيديكم؟ يقول الرب. ملعون المنافق الذي ينذر للرب ذكراً سليماً من قطيعه، ثم يقرّب للرب ما هو مضاب بعين، لأي ملك عظيم واسمي مهوب بين الأمم، يقول الرب القدير) (سفر ملاخي، I، 6-14).

- انظر: سننجل، *أثرات الشعائر اليونانية*، م.م.س، ص 107.

Zimmer (Heinrich), *Altindisches Leben. Die cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestellt*, Berlin: Weidmann, 1879, p. 131.

(2) - وقد كان لون حسان «أشفاهدا» أحمر (يحمل اسم «روهيتا الأحمر» وكان رمزاً للشمس)، انظر: هنري (فيكتور)، *ترانيم روهيتا في الأثارفا فيدا*، باريس، 1889. وحول القرابين الحمراء، انظر: فيستوس، *في معاني الألفاظ*، م.م.س، ص 45؛ ديودوريس الصقلي، *للكنية التاريخية لديودوريس الصقلي*، باريس، 1851، الكتاب I، § 88. وانظر: فريزر، *العصن الذهبي*، م.م.س، ج II، ص 59. - وحول الأبقار السوداء بغرض الاستمطار، انظر أسفل هذا.

- وفي اليونان (سننجل، *أثرات الشعائر اليونانية*، م.م.س، ص 134، رقم 1)، كانت الأضحية للوجهة إلى الآلهة السماوية فاتحة اللون عموماً؛ بينما كانت للوجهة إلى الآلهة الجهنمية دافعا سودا اللون.



وجنس محدد، وهي أمور تختلف باختلاف الأهداف المتوخاة من تقديمها فُرتاناً<sup>(1)</sup>. كما يقتضي تفعيل هذا الاستعداد العام ورفعته إلى درجة التدتين المطلوبة، إخضاعها لسلسلة كاملة من الشعائر.

وفي بعض البلدان تُزتن الضحية وتُدهن<sup>(2)</sup> وتُبَيض، على غرار ما كان يُفعل بـ"البقرة البيضاء" (bos cretatus) في القرابين الرومانية حيث كانت تُطلى قرونها بالذهب<sup>(3)</sup>، وتُوضع عليها أكاليل الزهور وتُزِن بالشرائط الملونة<sup>(4)</sup>، فقد كانت هذه الحلي هي ما يُكسبها طابعا دينيا. بل إن الزئ الذي تُكسى به هو ما يجعلها في بعض الأحيان أقرب إلى الإله الذي يُشرف على الفُرتان: وهذا هو الغرض من التَنَكُّرات المستخدمة في القرابين الزراعية التي لم يتبق منها سوى بعض المتردّات<sup>(5)</sup>. على أن نصف التكريس هذا، يمكن الحصول عليه أيضًا بطريقة أخرى. ففي المكسيك<sup>(6)</sup> وفي جزيرة رودس<sup>(7)</sup>، كانت الضحية تُسقى خمرا إلى أن تسكر، وكان السكر علامة على حلول الروح الإلهية فيها.

لكن الطقوس الهندوسية هي ما سيسمح لنا بأفضل متابعة لتسلسل العمليات التي يُؤدّي بالتدرّج إلى تأليه الضحية. فبعد غسلها<sup>(8)</sup>، يتم إدخال الضحية إلى ساحة الفُرتان مع تقديم سكوبات مختلفة<sup>(9)</sup>. وحينها، يُوجّه

Henry (Victor), *Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda*, Paris: J. Maisonneuve, 1889.  
Diodorus, *Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile*, Paris: Adolphe Delahays, 1851, Livre I, § 88.

- (1) - انظر التالي.
- (2) - باتون، نقوش كوس، م.م.س، 37، 22؛ ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 97 وما بعدها؛ مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 108.
- (3) - باتون، نقوش كوس، م.م.س، 37، 22؛ ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 97 وما بعدها؛ مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 108.
- (4) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، X، 32، 9.
- (5) - انظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 145، 198، إلخ.
- (6) - شافير، للمكسيك عبر القرون، م.م.س، ص 644.
- (7) - فرفيويوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 154.
- (8) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 12، 1.
- (9) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 12، 10. والتعاويذ الخاصة بهذه السكوبات، هي: تابتريتا سمبيتا، 1، 4، 2. ومن الغريب أن نعث على هذه التعاويذ كذلك في: أثارفا فيدا، II، 34 (انظر: فير، دراسات هندية، م.م.س، III، ص 207)، كما تُستخدم أثناء تكريس البرهمي الجديد (كوشيك سوترا، 57، 20). ذلك أن الأمر يتعلق تحديثا بنوع من الدخول في العالم الديني.
- ونعثر في الغالب على سكوبات تتم أثناء عرض الضحية. انظر: باتون، نقوش كوس، م.م.س، 40، 9.
- في أشور: نقش صفورية، IV، 32.

إليها الكلام ويُكال لها المديح ويُطلب منها أن تسكن وتهدأ<sup>(1)</sup>. وفي الوقت نفسه، يُتوجّه إلى الإله سيّد الماشية، ويُطلب منه الموافقة على أن تغدو إحدى ممتلكاته أضحبة<sup>(2)</sup>. ولهذه الاحتياطات، والاسترضاءات والمدايح، غرض مزدوج. فهي أولاً، اعتراف بقدسيّة الضحية؛ إذ أن وصفها بأنها شيء ممتاز وأنها على ملك الآلهة، يجعلها كذلك. ولكن المسألة في المقام الأول تتعلّق أيضًا بتحريضها على القبول بأن تغدو ضحية من أجل خير البشر، وألا تنتقم منهم بعد موتها. ولا تعني هذه الاستخدامات، وهي متكررة بلا حدود<sup>(3)</sup>، كما قال البعض، أن الحيوان الضحية هو دائمًا حيوان طوطمي قديم. بل إن تفسير ذلك أقرب ممّا تتصوّر، وهو يقوم على أنّ للضحية روح، وأن الهدف من الفُريان هو تحرير تلك الروح تحديدًا. ولذلك، كان من الضروري استرضاء تلك الروح التي يمكن أن تصبح بعد تحريرها خطرة؛ ومن هنا، المدايح والاعتذارات المسبقة.

ثم تُربط الضحية إلى العمود. وفي هذه اللحظة، تكتسب طابعًا مقدّسًا هو من القوّة بحيث لا يغدو البرهمي قادرًا على لمسها بيده، وبحيث يتردّد الكاهن نفسه في الاقتراب منها. لذا، يحتاج البرهمي إلى دعوة الكاهن وإلى تشجيعه من خلال تلاوة صيغة خاصّة يوجّهها إليه<sup>(4)</sup>. وفي الأثناء، ومن

- (1) - تايتريّا سمبيتا، 1، 3، 7، 1؛ 6، 3، 6، 1، 2؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 12، 6؛ فيدا الصيغ، 6، 5؛ شانابانا براهمانا، 3، 7، 3، 9 وما بعدها؛ كاتايانا شروتا سوترا، 6، 3، 19.  
(2) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 12، 1؛ والإله في هذه الحالة هو براجاباتي رودرا (Prajapati-Rudra). انظر: تايتريّا سمبيتا، 3، 1، 4، 1 والتعليق عليها في: تايتريّا سمبيتا، 3، 1، 4، 5. وهذا الانتباه لا تمارسه للدارس الأخرى.  
(3) - ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 175. وانظر: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 110 وما بعدها.

- وقد كان الأمر يبدو طبيعيًا حين يتعلّق الأمر بضحية بشرية (سرفيوس)، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإتيان، III، 57؛ وانظر: يوريبندس، الهرقليديون، لايزيغ، 1821، 550 وما بعدها؛ أثيناوس، مأنية العلماء، م.م.س، ج XIII، ص 602؛ شافرو، للكسيك عبر القرون، م.م.س، ص 610؛ ماكفرسون (صموئيل شارتر)، مذكرات عمل في الهند، لندن، 1865، ص 146. وهو أكثر طبيعيّة إنّا تتعلّق بضحية-إله.

Euripidis, *Heraclidae*, ex recensione Petri Elmsley, Lipsiae: Sumptibus C.H.F Hartmanni, 1821, 550 sqq.

Euripide, « Les Phéniciennes », *Tragédies d'Euripide*, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1842, 890.

Macpherson (Samuel Charters), *Memorials of Service in India*, London: J. Murray, 1865, p. 146.

- (4) - أباستامبا شروتا سوترا، 8، 13، VII. والتعويذة في: تايتريّا سمبيتا، 1، 3، 8، 1؛ والتعليق عليها في: 6، 3، 6، 3، «ذشرا مانوشا» (dhṣṛa manuṣa) = «أثبت يا رجل!».  
- ويُوجد تقليد آخر في: فيدا الصيغ، VI، 8، شانابانا براهمانا، 3، 7، 4، 1، تجعل الصيغة

أجل تصعيد هذه الأجواء الدينية المتأججة بالفعل إلى حدودها القصوى، لا بدّ من القيام بثلاث مجموعات من الشعائر: أن تُسقى الدابة ماء<sup>(1)</sup>، لأنّ الماء إلهي؛ ثمّ تُطهر بالماء من أعلى ومن أسفل ويُراق منه على جميع أجزائها<sup>(2)</sup>. ثمّ يُدهن رأسها ورقبتها وكتفها وردفيها وما بين قرونها بزبد مذابة. ولعمليات المسح هذه ما يُقابلها من مسح بالزيت في الفُزتان العبري، وفي عيد "مولا سالسا" (mola salsa) في روما<sup>(3)</sup> [\*]، ومن «مُولاي» (ούλαι) أو حبوب الشعير التي يلقيها الحضور على الحيوان في اليونان<sup>(4)</sup>.

موجهة إلى الحيوان: «دشرا مانوشان» (dhṣṣa manuṣan) «ثبت الرجال». ونحن نعتقد خلافًا لرأي السيد شواب (شواب، الفُزتان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 81، رقم 2)، أنّ نض التابيرا أكثر انغراسًا في طبيعة الشعيرة، وأنّ تقليد الفاجايا، كما هو الحال دوقا، أكثر دقة وعقلانية. لذا، فإنّه لا معنى للمقارنة مع: ريغفيدا، 1، 63، 3.

(1) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 13، 9 والتعليق عليها. يُقال له: "أنت شارب ماء" (فيدا الصيغ، VI، 10؛ تابيرا سميبتا، 1، 3، 8، 1). والسيد لودفيغ، ريغفيدا، X، 36، 8؛ وكذلك IV، ص 233 يعتقد (انظر سابا تابيرا سميبتا) أنّ للعي هو: "أنت متعطش للماء"، لكن للعي الذي نعتمده هو للعي المشار إليه في: شاتاباثا براهمانا، 3، 7، 4، 6. راجع: تابيرا سميبتا، 6، 3، 6، 4، وكذلك الشروحات في: فيدا الصيغ، في اللوضع السابق ذكره؛ وكذلك في: كاتاباثا شروتا سوترا، 6، 3، 32. وفي سقي الحيوان، تطهير داخلي له. كما يقوم للضحي كذلك بمضمضة فمه قبل التضحية. إضافة من المترجم:

نجد نفس الشعيرة في شمال أفريقيا (سقي الحيوان مباشرة قبل الذبح في عيد الأضحى، مع أنّ الشائع هو أنّ ذلك يساعد فيما بعد على تنظيف أمعاء الضحية).

(2) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 13، 10.

(3) [\*] - إضافة من المترجم:

في الديانة الرومانية القديمة، كان «لولا سالسا» (الدقيق المَلَح) عبارة عن خليط من الطحين المحقّص للخلوط بملح تعده عناري للعبد ليستخدم في القرابين الرسمية، حيث يتم رشه على جبين الحيوانات وبين قرونها قبل التضحية بها، وكذلك على أركان المذبح وعلى النار المقدسة.

(4) - فريتز (هانز فون)، أولاي (ούλαι)، مجلّة هرمس، العدد XXXII، برلين، 1897، ص 255 وما بعدها.

- ويعتقد السيد ستنجل أنّ «الأولاي» (ούλαι) هي خبز غداء الآلهة. وفي ميغارا (Megara)، وعند تقديم القرابين إلى الإله «تيروس» (Tereus)، يتم استبدال «الأولاي» بالحصى. انظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، I، 41، 9. وانظر لوفيبور (يوجين)، «أصول الوثنية»، مجلّة ميلوسين (الحورية)، باريس، 1897، ص 151؛ سيبسيون (فريدريك)، «بعض الملاحظات حول الفولكلور السوري في جبل لبنان»، الفولكلور، 1898، ص 15. وفي صقلية، استخدم أصحاب أوليسيس الذين ضحوا بثلاثة ثيران إلى الشمس أوراكا كـ«أولاي». انظر: باوسانياس، نفس المصدر السابق، II، 9، 4. ويمكن لرمي «الأولاي» أن يكون وسيلة للتواصل بين المضحّي والضحية، أو حتى تطهيرًا إحصائيًا مماثلًا لرمي الحبوب على العروس.

إضافة من المترجم: قد يفترض هذا عملية رمي حصي الجقار على الأصنام في طقس الحج العربي الجاهلي، وهو مثيل رمي حبوب الشعير (الشعائر) عليها.

Fritze (Hans von), "ούλαι", *Hermès*, XXXII, Berlin, 1897, p. 255 sqq.

Lefébure (Eugène), « Origines du fétichisme » in *Mélusine*, Paris, 1897, p. 151.

Sessions (Frederick), « Some Syrian Folklore Notes Gathered on Mount Lebanon », *Folklore*, 1898, p. 15.

ونجد في كل مكان تقريباً سكوبات مماثلة لتلك التي ذكرناها للتو، وقد كان الغرض منها هو توليد نصيب من القداسة على رأس الضحية. وأخيراً، وبعد هذه التطهيرات والمسوح، تأتي في الطقوس الفيدية، المراسم النهائية التي سيتم بمقتضاها حبس الضحية في دائرة سحرية أخيرة، أشد ضيقاً وأكثر إلهية من الدوائر الأخرى. وهنا يأخذ كاهن شعلة من نار الآلهة في يده ويطوف حول الدابة ثلاث مرات. وقد كان هذا الطواف معمولاً به في الهند حول جميع الضحايا، إما مع نار أو بدونها: إله أغني الذي يحيط بالدابة من جميع الجوانب لكي يكرسها ويفصلها عن عالم البشر<sup>(1)</sup>.

إضافة من المترجم:

نجد مثل هذا الطقس عند عرب الجاهلية، إذ كانوا يرمون حبوب الشعير على أصنام آلهتهم... ومن هنا مصطلح الشعيرة الذي يعود في آنٍ إلى إهداء الشعير إلى الآلهة وكذلك منح الشعر بفضه عند بيوتها (وقد توصلت شعيرة قض الشعر في طقس الحج الإسلامي).

(1) - إله احتفال «باراغنيكريا» (paryagnikriya) أي الطواف بالنار، انظر: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 15، 1. والطقس هو بالتأكيد من أقدم العصور، لأن الكاهن (البرافارونا) (المترافارونا مائترافارونا)، انظر: فير، دراسات هندية، م.م.س، IX، ص 188) يكرر (اشفالايانا شروتا سوترا، II، 2، 9 وما بعدها) تشيد ريغ فيدا، IV، 5، 3-1 (انظر الترجمة والتعليق في: أولدنبرغ (هيرمان)، «الأناشيد الفيدية»، كتب الشرق للقدسة، XLVI، أكسفورد، 1897، للوضع ذاته).

Oldenberg (Hermann), « Vedic Hymns », in *Sacred Books of the East*, Op. Cit., XLVI, Oxford: Clarendon Press, 1897.

- ويحمل الطقس ثلاثة معاني. فهو أولاً طواف حول النار، حول أغني، الإله أدن الآلهة ومستودع الكنوز، الذي يكرس الضحية ويقودها نحو الآلهة ويرشدنا في الطريق إليها (وهذا هو معنى الآيات الثلاث من الربيع فيدا المستخدمة في هذه المناسبة والتي وضعت خصيصاً لها)، انظر: آيتارنا براهمانا، 6، 5، 1 و 6، 11، 3. وبالتالي، تغدو الضحية مقدسة (انظر: تايتريتا سمبيتا، 6، 3، 8، 2؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 1، 6). وهو ثانياً، دائرة سحرية تطرد الشياطين التي تحوم، مثل الآلهة، حول الضحية.

- وأخيراً، هو طواف طقسي جليل، يُقام من اليسار إلى اليمين، في اتجاه الآلهة (بوزايانا شولبا باربيهاسا سوترا، II، 2، مذكور عند: كالد (ويليم)، للممارسات الجنائزية والجنائز الهندية القديمة من خلال للخطوط: مناقشة؛ أمستردام، 1896، ص 287)، ويتضمن خاصية سحرية في ذاته. وحول مسألة الطواف حول الضحايا، انظر: ج. سيمبسون (ويليام)، عجلة الصلاة البوذية، لندن ونيويورك، 1896؛ وخاضة الدراسة الشاملة للسيد كالد، انظر: كالد (ويليم)، «أحد استخدامات التطهير الهندو-جرماني»، في: تقارير ومحاضرات الأكاديمية للعلوم، قسم الأدب، للجلد XII، ج II، أمستردام، 1898، ص 275 وما بعدها.

Caland (Willem), *Die altindischen Toten - und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt: Besprechung*, Amsterdam: Johannes Müller, 1896.

Simpson (William), *The Buddhist Praying-Wheel*, London & New York: Macmillan, 1896.

Caland (Willem), *Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruik* (Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Vol. XII, Part II, Amsterdam: Johannes Müller, 1898, p. 275 sqq. - وتعتبر هذه الشعيرة في الطقس الهندوسي للحلي أساسية (انظر: باربيهاسا غريها سوترا، 1، 1،

ولكن مع التقدم في عالم الآلهة، على الضحية أن تظل في علاقة مع عالم البشر. ولضمان هذا التواصل، تستخدم الديانات التي ندرسها هنا مبادئ التشاكل السحري والديني. ففي بعض الأحيان يتم استخدام التمثيل الطبيعي المباشر: حيث يمثل الأب ابنه الذي يُضحي به، إلخ<sup>(1)</sup>. وبوجه عام، فإنّ المضحّي بما أنّه ملزم دائماً بأن يتحمل التكلفة شخصياً، فإنّ هذا يجعل الأمر متعلّقاً بالفعل بتمثّل قد يكون كاملاً أو جزئياً<sup>(2)</sup>.

(2) ورسميّة (هيلرندت، القرنان الهندي القديم، م.م.س، ص 42؛ شاتاباثا براهمانا، 1، 2، 3 و؛ كالد، «أحد استخدامات التطهير الهندو-جرماني»، م.م.س، رقم 2 ورقم 3، ص 300)؛ ثم عاقبة تقريباً عند الأقوام الهندو-أوروبيين (انظر: كالاند)؛ وهي منتشرة في نهاية المطاف في جميع الأمكنة. (1) - ملوك ناي، III، 27؛ حزقيال، XVI، 35-36؛ تكوين، XXII، 1-2؛ تثنية، XII، 31؛ مزمو، CVI، 37؛ إشعيا، LVII، 5؛

(فأخذ ابنه البكر الذي كان سيخلّفه على العرش، وأخزفه على الشور فزنا لإله موآب، مما أثار الغيظ الشديد على إسرائيل فأرّدت الإسرائيلون إلى بلادهم) (ملوك ناي، III، 27). (لذلك اسمعي أيتها الرّابّة قضاء الرّب: من حيث أنّك أنفقت مالك وكسفت عن غريك في فواحشك لغشافك ولسائر أضنامك للأفونة، ومن أجل دماء أبنائك الذين قرّبتهم لها) (حزقيال، XVI، 35-36).

(ويعد هذا افتحن الله إبراهيم، فنّاداه: يا إبراهيم، فأجابه: ليبيك. فقال له: خذ ابنك وحيبتك، إسحاق الذي تحبه، وانطلق إلى أرض المّيا وقلمه مخزقة على أحد الجبال الذي أهدبك إليه) (تكوين، XXII، 1-2).

(لا تصنع هكذا للرّب إلهك، لأنهم قد ارتكبوا في عبادة آلهتهم كلّ ما ينفّثه الرّب من الأرجاس، إذ أخزفوا بالنّار أبناءهم وبناتهم في سبيل آلهتهم) (تثنية، XII، 31).

(ضخّوا بأبنائهم وبناتهم للشياطين. سفّكوا دما بريئاً، دم بنيهم وبناتهم الذين ذبحوهم لأضنام الكنعانيين، فتدّست الأرض بالدماء) (مزمو، CVI، 37).

(أيها المتوفّخون شهوة بين أشجار البلوط، وتخت كلّ شجرة خضراء، يا من تدّبحون أولادكم في الأوبية تحت شقوق الصّخور) (إشعيا، LVII، 5).

- وانظر: لقيانوس السمساطي، "رّبة سوريا"، م.م.س، § 58.

- وانظر: أسطورة "أتاماس" (Athamas)، في: بيلر (لودفيغ)، الأساطير اليونانية، برلين، 1894، II، ص 312؛ باتي (رينيه)، حكايات بريّة جديدة، باريس، 1897، رقم 91؛ هوفلر، «تشرّح

القرّنان»، م.م.س، ص 3.

Preller (Ludwig), *Griechische mythologie*, Berlin: Weidmann, 1894, II, p. 312.

Basset (René), *Nouveaux Contes Berbères*, Paris: Ernest Leroux, 1897, n° 91.

- وحول التضحية بأحد أفراد الأسرة، انظر: فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 27.

- وانظر: أسطورة "شوناهاشيبا" (Çunahšepa) عند: ليفي، عقيدة القرّنان في البراهمانا، م.م.س، ص 135). والأمنلة على هذا التمثّل الجديد عبيدة بشكل خاص في قرّنان البناء. انظر: سارزوري،

«حول قرّنان البناء»، م.م.س، ص 17

(2) - انظر مثلاً قصة داود مع أرنان البيوسي، أيام أوّل، XXI، 23 وما بعدها: (ولكن حين جاء داود إلى أرنان خرج من محبّته في البندر وسجد بوجهه إلى الأرض. فقال داود لأرنان: بغّي موقوع البندر لأبني فيه مذبحاً للرّب، وأدفع لك فضة ثمناً له، فتكفّ الضّربة عن الشعب. فقال أرنان لداود: خذْه لك، وليصنع سبيي لليك ما يخلو له. وهّا أنا أقدم البقر لبتق ليخروف، والذّوايح للوفود، والحنطة لبتكون قرّنان الثّقيمة. إنّي أتبرّع بها جميعها. فقال لليك: لا! بل أسْريّ ذلك بفضّة، إذ لا

ولكن في حالات أخرى، يتم تحقيق هذا الربط بين الضحية والمضحي من خلال اتصال مادي بين المضحي (في بعض الأحيان الكاهن) والضحية.

ويتم الحصول على هذا التواصل، في الطقوس السامية، من خلال وضع الأيدي على الضحية، كما يتم في غيرها من خلال شعائر مماثلة<sup>(1)</sup>. ونتيجة لهذا التقارب، فإن الضحية التي كانت تمثل الآلهة، تُضحي ممثلة

بِمَكْنِ أَنْ أَخَذَ مَالِكٌ فَأَقْدَمَ لِلرَّبِّ مُحْرَقَةً مَجَانِيَةً. وَدَفَعَ دَاوُدَ لَأَرْنَانَ ثَمَنًا لِيُوقِعَ الْبَيْدَرُ سِتًّا مِثَّةَ شَاقِلٍ مِنَ الْهَبْ. وَبَنَى هُنَاكَ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ أَصْعَدَ عَلَيْهِ مُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ سَلَامٍ، وَدَعَا الرَّبَّ فَاسْتَجَابَ لَهُ بِالنِّزَالِ نَارٌ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى مَذْبَحِ الْمُحْرَقَةِ.

(1) - لاويون، I، 4؛ III، 2؛ IV، 2؛ XVI، 1. وانظر: خروج، XXIX، 15-19. وانظر: عدد، VIII، 10؛ XXVII، 18-23. وانظر: تثنية، XXXIV، 9؛ مزمور، LXXXIX، 26؛ (واستدعى الرب موسى، وخطبته من خيمة الاجتماع قائلا: أوص بني إسرائيل: إنا قد أخذكم ذبيحة من البهائم للرب، فليكن ذلك الفريزان من البقر والغنم. إن كانت تقيضه مخزقة من البقر، فليقرّب نوراً سليهاً، بخضرة عند مذبح خيمة الاجتماع، وتقدمه أمام الرب طلباً لرضاه عنه. فيضغ يده على رأس الخزقة، فيرضى الرب بموت الثور بدلاً عن صاحبه، للتكفير عن خطايته) (لاويون، I، 4-1). (فإن قرّب أحد ذبيحة سلام من بقر، ثوراً أو عجل، فليقدم فريزانا للرب سليهاً من كل غنم، فيضغ للقرّب يده على رأس تقيضته وينذحها عند باب خيمة الاجتماع، ثم ترش أبناء هرون، الكهنة، الدم على جوانب المذبح، للحيطه به) (لاويون، IV، 2-1).

(وقال الرب لموسى بعد وفاة ابني هرون، عندما اقتربا أمام الرب فماتا: كلم أخاك هرون وحذره من الدخول في كل وقت إلى قدس الأقداس، وراء الحجاب أمام غطاء الثابوت، ليتلا بموت، لأني أنجلي في الشحاب على الغطاء) (لاويون، XVI، 2-1).

(وتأخذ أحد الكبشين ليضغ هرون وثنوه أيديهم عليه. تذبّخ الكبش، وتأخذ من دمه وترشه على المذبح. وتقطع الكبش إلى قطع، وتغسل أعضائه الداخلية وأكارعه وتضعها مع رأس الكبش وقطعه على المذبح. وتخرق كامل الكبش على المذبح، فيكون مخزقة للرب لتبل رضاه. هو فريزان مخزقة للرب. ثم تأخذ الكبش الثاني ليضغ هرون وثنوه أيديهم عليه. ثم تذبّخه وتأخذ من دمه وتضعه على شحومات آذان هرون وبنيه اليمنى، وكذلك على أباهم أيديهم وأرجلهم اليمنى، ثم ترش الدم على المذبح من كل ناحية) (خروج، XXIX، 15-19).

(وهنا ما تفعله ليظهرهم: رش عليهم ماء الخطية، ثم ليخلقوا شعر جسدهم، ويغسلوا أيديهم فينظفوا. ثم ليخضروا ثوراً مع تقيضة من دقيق مغجوج برتّب، وعجل آخر ليكون ذبيحة خطية. وتوقف اللاويين أمام خيمة الاجتماع وتخمغ كل شعب إسرائيل. وتقدم اللاويين أمام الرب فيضغ بنو إسرائيل أيديهم عليهم) (عدد، VIII، 10).

(فقال الرب لموسى: خذ يشوع بن نون، رجلاً فيه روح الرب، وضع يده عليه. ثم أوقفه أمام ألعازر وأمام الجماعة كلها، وأوصه بخضرتهم، وسلمه بغض سلطنتك، لكي يطيعه كل جماعة بني إسرائيل. لينمثل أمام ألعازر الكاهن الذي يتلقى القرارات بشأنه بواسطة الأوريم أمام الرب. فلا يخرجون ولا يدخلون إلا بأمره، هو وجميع الشعب معه. فأخذ موسى يشوع وأوقفه أمام ألعازر الكاهن وسائر الجماعة، ووضع يده عليه وأوصاه كما أمره الرب) (عدد، XXVII، 18-23).

(وكان يشوع بن نون قد امتلأ روح حكمه بعد أن وضع موسى يده عليه، فأطاعه بنو إسرائيل وعملوا بمقتضى ما أوصى به الرب موسى) (تثنية، XXXIV، 9).

(اطلق يده على البحار وتميمته على الأنهار. هو يدعوني قائلا: أنت أبي وإلهي وصخرة خلاصي) (مزمور، LXXXIX، 26-25).

- وانظر: تالور، الحضارة البدائية، م.م.س، ج II، ص 3؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 423.

أيضاً للمضحي. وقد لا يكفي القول بأنها تمثله؛ بل هي تندمج معه، ويُضحى الإثنين واحدًا. بل ويصل التماهي، على الأقل في الفُرتان الهندوسي إلى أن يكون مصير الضحية منذ تلك اللحظة وموتها القادم، لهما تأثير على المضحي. ومن هنا يدخل المضحي في وضعية غامضة: فهو يحتاج لمس الحيوان للبقاء متّحدًا به؛ ويخشى مع ذلك أن يلمسه، لأنه يُعرّض نفسه بذلك إلى تقاسم مصيره. وتحلّ الطقوس هذه المشكلة باعتماد طرف وسيط، إذ لا يمكن للمضحي لمس الضحية إلا بواسطة إحدى أدوات التضحية<sup>(1)</sup>. ومن هنا، فإنّ هذا التقارب بين المقدّس والمدنّس، والذي شهدنا استمراره تدريجيًا عبر مختلف عناصر التضحية، يكتمل في الضحية.

وها نحن نصل إلى ذروة الحفل. فجميع عناصر الفُرتان موجودة، وقد جمع بينها الآن للمرة الأخيرة. لكن المهمة الأسمى لم تُنجز بعد، وبتعين إنجازها<sup>(2)</sup>. فالضحية وإن سبق بالفعل أن تقدّست، إلّا أنّ الروح التي تسكنها، والمبدأ الإلهي الذي أضحت الآن تنطوي عليه، ما يزال متعيّنًا في جسمها ومرتبّطًا بهذه الحلقة الأخيرة مع عالم الأشياء المدنّسة. ولسوف يحزرها الموت

(1) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 15، 10، 11. هذا ما تقوله التعويذة (تايتريا سمبيتا، 3، 1، 4، 3، وهي تعبر عن أنّ «نفس» للضحي، أي حياته، مرتبط كما رغبته، بمصير الضحية (تايتريا سمبيتا، 3، 1، 5، 1). لكن مدرسة الهاجور فيدا البيضاء لا تعتمد أيّ تعويذة (كاتيابانا شروتا سوترا، VI، 5، 5)، بل هي لا تشترط الاحتفال بتقدمات تكفيرية في هذا الوقت، وهذا لعمرى فرق ملحوظ. لكن طقس التواصل، وكذلك نظريته يظلّان هما نفسيهما (شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 1، 10؛ تايتريا سمبيتا، 6، 3، 8، 1). ويختلف البراهمة حول هذا الأمر، إذ يقول البعض بأنه «يجب لمس الحيوان، لكنّ هذا الحيوان سائر نحو الموت. فإنّنا لمسته من الخلف، فإنّ الهاجامانا (yajamana) سيموت فجأة». بينما يقول آخرون: «هو يُقاد نحو السماء، هذا الحيوان، فإنّنا لم يلمسه (للمضحي) من الخلف، فسيتم فصله عن السماء. ولهذا السبب لا بدّ من لمسه بقضبي الفابا (vapa). وبالتالي، فكأنّه قد أيس وإن لم يُلمس» (تايتريا سمبيتا، 6، 3، 5، 1). فالتواصل حسب الشاتاباثا براهمانا غامض، وهو في نفس الوقت غير ضار، وهو مفيد للمضحي الذي تصعد روحه ورغبته نحو السماء مع الضحية.

(2) - نحن لا ندرس مسألة «تقديم» الضحية للإله وما يصاحب ذلك من ابتهالات في معظم الأحيان، فهنا سيقودنا إلى التوغّل في تفاصيل جدّ طويلة حول علاقة الفُرتان بالصلاة. لكن دعونا نقول فحسب أنّه تُوجد:

- طقوس بدوية، ربط الدابة بالعمود (انظر أعلاه)، إلى زوايا الذبح (مزمو، CXVIII، 27؛ وانظر: روبرتسون سميت، ديانة الساميين، م.م.س، ص 322؛ لاويون، I، 11).

- طقوس شفاهية: دعوات إلى الآلهة وتراتيل، مدح صفات الضحية، تحديد النتائج للتوقعة من الفُرتان. ويتم طلب البركة بجميع هذه الوسائل معًا.

إضافة من للترجم: الآيات المقصودة من الكتاب المقدّس، هي: (الرّبّ هو الله وبنوره أضاء لنا. اربطوا الذبيحة بجبال إلى زوايا للذبح) (مزمو، CXVIII، 27). (وعلى القرب أن يُذبح في حضرة الرّب، عند الجايب الشمالي للمذبح، ثم يقوم أبناء هزون الكهنة برش دمه على جوانب المذبح) (لاويون، I، 11).

من هذا الإِسار، جاعلاً التكريس نهائياً وغير قابل للإلغاء. وهذه هي اللحظة الحاسمة.

إنها جريمة تبدأ، وانتهاكٌ لخزْمة. ولذلك، وحين تُقاد الضحية إلى المذبح، تبدأ بعض شعائر السكب وطلب المغفرة<sup>(1)</sup>. فيتم الاعتذار عن الفعل الذي سنقوم به، ونتحسّر على موت الدابة<sup>(2)</sup>، ونبكيها مثلما نبكي بعض أهلنا ونطلب منها المغفرة قبل الإجهاز عليها. كما نتوجه إلى بقية أفراد جنسها وكأننا نتوجه إلى عَشيرتها طالبين عدم الانتقام لمقتل واحد من أفرادها<sup>(3)</sup>. وتحت تأثير الأفكار نفسها<sup>(4)</sup>، يحدث أن يُعاقب القائم بالقتل؛

- (1) - نحن نشير إلى ما يُسمى سُكُونات «أبافياني» (apavyāni) في الفُزنان الحيواني الهندوسي (شواب، الفُزنان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، 98، رقم 1، وانظر كيف ترتبط الكلمة بجذر pti بمعنى تطهر كما في: تايتريا براهمانا، 3، 8، 17، 5). وهي غير موجودة إلا في مدارس باجور فيدا السوداء، وتُقام أثناء عزل الدابة بسور من نار، وفي اللحظة التي تُقاد فيها إلى المذبح (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 15، 4، والتعاويد في: تايتريا سمبيتا، 3، 1، 4، 1، 2. وشرحها في: تايتريا سمبيتا، 3، 1، 5، 1). وتروي الصيغ كيف تستحوذ الآلهة على الدابة التي تصعد إلى السماء؛ وأن هذه الدابة تُمثل بقية للماشية التي يتحكّم فيها «رودرا براجاباتي» (Rudra-Prajāpati)؛ وأنها مقبولة عند الآلهة وسُعطى الحياة والخصب للمواشي؛ وأنها نصب «رودرا براجاباتي»، الذي باستعادة ذئبه وربطها، «سيتوقّف عن ربط» (أمانة الأحياء من الدواب والبشر، إلخ).
- (2) - سننجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 101؛ هيرودوت، م.م.س، II، 39-40.

- في روما: ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 192؛ روبرتسون سميت، ديانة الساميين، م.م.س، ص 430-431؛ فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج 1، ص 364؛ ج II، ص 102 وما بعدها.

- وربما من الضروري التقريب بين هذه للمارسات وطقس الحداد على «فلامينيكا» (Flaminica)، خلال عيد «الأرغي» (Argeii) عند قدامى الرومان. انظر: فلوطرخس، مسائل رومانية، م.م.س، ص 86.

- (3) - هذه الطقوس، وهي عاقبة جدّاً كما بين فريزر، تُعبّر عنها الطقوس الهندوسية بشكل ملحوظ. ففي لحظة خنق الضحية، يتلو الكاهن الرئيس «الميترافارونا» (maitravaruna) بعض صيغ الأدرغونيجا (adhrgunigada) (أشفالايانا شروتا سوترا، III، 3، 1، وشرحها في: أيتاريا براهمانا، 6، 6، 1)، وهي تُعدّ من بين أقدم الطقوس الفيدية، ومن بينها هذه الصيغة: «لقد تخلّوا عن هذا الكائن لنا، تخلّت عنه والدته وأبوه، وأخته وأخوه من نفس الأصل، ورفيقه من نفس الجنس» (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 25، 7؛ تايتريا سمبيتا، 3، 6، 11، 2؛ وانظر: شواب، الفُزنان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 141؛ وانظر: شاتايانا براهمانا، 3، 8، 3، 11؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 16، 7؛ وانظر: تايتريا سمبيتا، 6، 3، 8، 3؛ شاتايانا براهمانا، 3، 8، 1، 15).
- (4) - لا يُشترط في «الشاميتار» (çamitar)، أي «السترضي»، وهو الاسم اللطيف للجزّار، أن يكون برهماً (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 17، 14). وفي جميع الأحوال، فهو برهمي من رتبة دنيا، لأنّه يحمل خطيئة قتل كائن مقدّس قد يكون محرّماً في بعض الأحيان. ويوجد في الطقوس نوع من اللعنة الموجهة ضدّ الجزّار: «في جميع جنسك، لا يفعل المسترضي مثل هذه الأشياء أبداً»، أي يعمل على أن لا يكون أحد أقاربك جزّاراً. (نحن نتابع نصّ أشفالايانا شروتا سوترا، III، 3، 1، الذي يتابعه السيد شواب، الفُزنان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 105، ولا نتابع نصّ أيتاريا براهمانا، 6، 7، 11).



فيتعرض إلى الضرب<sup>(1)</sup> أو إلى النفي. ففي أثينا، كان كاهن قُزبان عيد بوفونيا (Bouphonia) يهرب بعد أن يرمي فأسه؛ كما كانت أسماء جميع المشاركين في القُزبان تُنل في مجلس شيوخ المدينة (Prytaneion) ويتلاوم القوم، لينتم أخيرًا إدانة السكّين التي تُلقى في البحر جزاء فعلها<sup>(2)</sup>. بل إن ما يخضع إليه الكاهن بعد التضحية من عمليات تطهير، شبيهة بالتكفير عن مجرم<sup>(3)</sup>.

وحالما يتم تثبيت الدابة في الوضع الذي تقتضيه الطقوس وفي الاتجاه المحدّد<sup>(4)</sup>، يصمت الجميع. وفي الهند، يُشيخ الكهنة بوجوههم عن الضحية،

(1) - كلاوديوس إيليانوس، في طبيعة الحيوان، باريس، 1858، الكتاب XII، 34 (تنبيدوس)؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 305.

Claudius Aelianus, *De natura animalium*, Parisiis: Firmin Didot, 1858, Lib. XII, 34 (Tenedos).

(2) - فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II ص 29-30؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، I، 24، 4؛ 28، 10.

- وحول أسطورة تأسيس كارنيا (Karneia)، انظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 13، 4؛ يوزنر (هيرمان)، "الرادفات الإلهية"، مجلة متحف الراين لفقه اللغة، العدد LIII، 1898، ص 359 وما بعدها؛ ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 140؛ أفلاطون، «القوانين»، في: أعمال أفلاطون، باريس، 1762، للجلد IX، ص 565 Usener (Hermann), "Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898, p. 359 sqq.

Platon, « Les Lois », in *Œuvres de Platon*, Traduites par Victor Cousin, Paris: Rey & Gravier, 1846, Tome IX, p. 865.

(3) - انظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 54 وما بعدها.

(4) - يقال: «أدر قدميها نحو الشمال، ووجه عينيها نحو الشمس، وانشر أنفاسها في الريح، وحياتها في الجوّ، وسمعها في النواحي، وجسدها في الأرض». وهذه التوضيحات مهمة (أشفالانا شروتا سوترا، III، 3، 1؛ أيتاريا براهمانا، 6، 6، 13)، فالرأس موجه نحو الغرب، لأنّ الغرب هو الطريق الذي تسلكه الأشياء: فالإله تنهب الشمس، ونحوه يتوجه للوث، ومنه صعدت الآلهة إلى السماء، إلخ...

- وتوجيه الأضاحي أمر بالغ الأهمية. ولعلّه من سوء الحظ أن تكون للراجع السامية والكلاسيكية والنياسية شريحة نسبتًا حول هذه المسألة. في يهودا، يتم ربط الأضاحيات إلى زوايا المذبح ومن جوانب مختلفة وفقًا لطبيعة القرّبان، ويبدو أنّ رؤوسها كانت تُوجه نحو الشرق.

- وفي اليونان، يتم تقديم الأضاحيات للآلهة الجهنمية ورؤوسها مباشرة على الأرض؛ وللآلهة السماوية، ورؤوسها نحو السماء (انظر: هوميروس، الإلياذة، م.م.س، I، 459). وانظر النقوش البارزة التي تمثل الثور اللقمت قُزبانًا للإله "ميثرا"، في: كومونت (فرانز)، نصوص ومعالم تصويرية متعلّقة بأسرار ميثرا، بروكسل، 1899.

Cumont (Franz), *Monuments figurés sur les mystères de Mithra*, Bruxelles: H. Lemertin, 1899.

ويتراجع المضحي والمحتفلون<sup>(1)</sup> وهم يتمتمون بتعاويد استغفارية<sup>(2)</sup>، ولا نعود نسمع سوى أوامر يُقدّمها الكاهن إلى الجزار بصوت خفيض. وحينها يشدّ هذا الأخير الحبل الذي يحيط بعنق الحيوان<sup>(3)</sup>، و«يهدئ أنفاسه»<sup>(4)</sup>، كما نقول العبارة المخففة. لقد ماتت الضحية، وانطلقت الروح.

وقد كانت طقوس القتل شديدة التنوع، وكانت كلّ ديانة تفرض مراعاة تلك الطقوس بدقّة كبيرة، بحيث يُعتبر تعديلها عمومًا بدعة مُهلكة يُعاقب عليها بالحرمان الديني وباللوت<sup>(5)</sup>. ذلك أنّ القتل يُطلق قوّة غامضة، أو بالأحرى قوّة عمياء، ويكفي أن يتعلّق الأمر بقوّة لكي تكون مخيفة. ولذلك لا بدّ من توجيه تلك القوّة وترويضها، وهذا ما تُستخدم الشعائر لإنجازه. وقد كان يتمّ في معظم الأحيان، قطع عنق الضحية أو رقبتها<sup>(6)</sup>. كما كان الرجم طقوسًا قديمًا لم يظهر في منطقة يهودا إلاّ في بعض حالات الإعدام الجنائي، ولم يظهر في اليونان، إلاّ بصفة رمزيّة خلال طقوس بعض

(1) - أباستامبا شرونا سوترا، VII، 17، 1. آشفالابانا شرونا سوترا، م.م.س، III، 3، 6. وبالمنل، يقوم المؤمن الكاثوليك بخفض رؤوسهم عند رفع القتاس.

(2) - يقولون للدّابة أنّها ذاهبة إلى السماء من أجل شعبها، وأنّها لا تموت، وأنّها غير مجروحة، وأنّها تسير في طريق الأخيار، طريق «سافيتار» (Savitar) (الشمس)، طريق الآلهة، إلخ... انظر: أباستامبا شرونا سوترا، VII، 16؛ تاپتريا براهمانا، 3، 7، 7، 14.

(3) - كاتيابانا شرونا سوترا، VI، 15، 19. ومن الأهميّة بمكان أن يكون الجسم سليمًا لحظة اللوت.

(4) - هنا هو الترتيب الذي يتكرّر ثلاث مرات. انظر: آشفالابانا شرونا سوترا، III، 3، 1، 4.

(5) - مثال: ماسبيرو (غاستون)، «حول مرسوم حرمان كنسي عثر عليه في جبل البركل»، المجلّة الأثاريّة، 1871، للجلد XXII، ص 335-336 (مسألة نبذة).

Maspero (Gaston), « Sur un décret d'excommunication trouvé au Djebel-Barkal », *Revue archéologique*, 1871, Nouvelle Série, Volume XXII, p. 335-336 (Stèle de Napata).

(6) - وهنا ما يحدث في جميع حالات الطقوس العبريّة (لاويون، 1، 5، إلخ)، باستثناء فرزان الخمام الذي تُحرّق رقبته بظفر اليد (لاويون، 1، 14-15):

(ثُمَّ يَذْبَحُ لِلْفَرْبِ الْعِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيَقْلِمُ بَنُو هَرُونَ، الْكَهَنَةُ، الدَّمَ وَيَرْشُونَهُ عَلَى جَوَانِبِ اللَّذْبَحِ الْقَائِمِ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الْإِخْتِمَاعِ) (لاويون، 1، 5).

(وَأَمَّا كَأَنَّهُ تَقْدِمَتُهُ لِلرَّبِّ مَحْرُقَةً مِنَ الظَّنِّ، فَلَنُكِّنَ مِنَ الْيَمَامِ أَوْ مِنَ أَفْرَاحِ الْخَمَامِ. فَيَقْلِمُ الْكَاهِنُ الْفَرْزَانَ إِلَى اللَّذْبَحِ وَيُخَرِّصُ رَأْسَهُ وَيَضْغِي دَمَهُ عَلَى خَائِطِ اللَّذْبَحِ يَغْدِي إِيقَادَ النَّارِ عَلَى اللَّذْبَحِ) (لاويون، 1، 15-14).

- في اليونان، انظر: هوميروس، الأوديسة، م.م.س، III، 449؛ أبولونيوس الروندي، أرغونوتيكا، م.م.س، 1، 429 وما بعدها؛ سوفوكليس، آجاكس، بوسطن، 1866، 296 وما بعدها.

Sophocles, *Ajax*, Boston: John Allyn, 1866, 296 sqq.

الأعياد<sup>(1)</sup>. وفي أمكنة أخرى، كانت الضحية تُذبح<sup>(2)</sup> أو تُشنق<sup>(3)</sup>. ولا يمكن للمرء إلا أن يكون شديد الحذر بشأن هذه العملية الخطيرة. وقد كان يُرجى في معظم الأحيان أن يحدث الموت بصفة فورية؛ إذ كان يُراد تسريع تحوّل الضحية بأقصى سرعة من حياتها الدنيوية إلى حياتها الإلهية، كي لا تكون للتأثيرات السيئة أيّ فرصة لإفساد المسار القُرْباني. وإذا ما كان صراخ الحيوان يُعتبر دليل شؤم، فإنه يُصار إلى خنقه أو منعه من ذلك<sup>(4)</sup>. ومن أجل تجنّب كلّ انحراف محتمل لعملية التكريس التي تكون قد بدأت للتوّ، كان يُسعى في كثير من الأحيان إلى ضبط تدفّق الدّم المكرّس<sup>(5)</sup>؛ فيُعمل

(1) - رجم «الفارماكوس» (Pharmakos) في عيد «تارجليا» (Thargelia). انظر: يوريبندس، «أندروماخي»، في: ماسي يوريبندس، باريس، 1842، البيت 1128؛ إيسترس، شذرات من التاريخ اليوناني، باريس، 1841، I، ص 422.

توضيح من المترجم:

الفارماكوس في الديانة اليونانية القديمة هو كبش فداء بشري (عبد مملوك أو مجرم محكوم عليه بالإعدام أو شخص عاجز) يتم طرده من المجتمع في أوقات الأزمات من مجاعات أو انتشار أوبئة، يُحفل خطايا المدينة ونزوب الناس ويُقتل رجفابالحجارة من أجل التطهر والغفران.

- انظر حفل λιθοβολία [الرجم-م] في مدينة تريزان (Trézène) اليونانية عند: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 32؛ مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 419، ص 548، ص 552.

- ويبدو أنّ الرجم كان يهدف إلى «تقسيم المسؤولية» بين المتفرجين. انظر: جيفونز، مدخل إلى تاريخ الدين، م.م.س، ص 292؛ سويداس، معجم سويداس اليوناني اللاتيني، برنشفيلد، 1853، مفردة βουτντος؛ فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 54 وما بعدها.

Istros, *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, Ambroise Firmin Didot, 1841, I, p. 422.

Euripides, « Andromaque », *Tragédies d'Euripide*, traduites du grec par M. Artaud, Paris : Charpentier, 1842, 1128.

Suidas, *Suidue Lexicon, Graece et Latine*, Brunsvigae : Sumptibus Schwetschkiorum, 1853 (βουτντος).

(2) - ديونيسوس هاليكارناسوس، الآثار الرومانية، شومونت، 1799، للجلد الأول، الكتاب السابع، ص 72؛ أبولونيوس الروندي، أرغونوتيكا، م.م.س، I، 426؛ هومروس، الأوديسة، م.م.س، XIV، 425.

Denys d'Halicarnasse, *Les antiquités romaines*, traduites en français par Bellanger, Chaumont : l'Imprimerie de Cousot, 1799, Tome I, Livre VII, p.72.

(3) - روبرتسون سميث، ديانة الساميتين، م.م.س، ص 370.

(4) - في الهند الفيدية، كانت تُفرض سلسلة من عمليات التكفير في صورة ما إذا أظهر الحيوان عند دخول ساحة القُرْبان، دلائل شؤم (تايتريا براهمانا، 3، 7، 8، 1، 2. وانظر الشرح في: شواب، القُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 76، رقم 46)، مثل أن يطلق عند إعداده للخنق صراخاً أو يلمس بطنه بقدمه، انظر: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 17، 2، 3؛ وانظر: تايتريا سميثا، 3، 1، 5، 2. وانظر بخصوص وقائع أخرى: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، ص 377 وما بعدها (مفردة Omina ومفردة Portenta).

(5) - نحن نعرف للبدن التوراتي الذي يُوجب تخصيص كلّ دم لله، حتى دم الحيوانات التي تُقتل أثناء الصيد: لاوتون، III، 17؛ لاوتون، XVII، 10؛ تثنية، XII، 16، 23-25؛ تثنية، XV، 23؛

على أن لا يسقط إلا في المكان الصحيح<sup>(1)</sup>، أو يُدبّر الأمر بشكل يمنع ضياع أيّ قطرة منه<sup>(2)</sup>. ومع ذلك، فقد يحدث أيضًا أن لا تؤخذ هذه الاحتياطات بعين الاعتبار. ففي مدينة ميثدريون (Methydriion)، في منطقة أركاديا (Arcadie) اليونانية، كان الطقوس يقتضي تمزيق الضحية إلى قطع<sup>(3)</sup>. كما كان يعمل على إطالة أمد احتضارها<sup>(4)</sup>، إذ أن الوفاة البطيئة، مثلها مثل الموت المفاجئ، يمكنها أن تُخفف من مسؤولية الكاهن؛ ولهذه الأسباب، كانت الطقوس بارعة في إيجاد أعذار له. على أن الطقوس كانت أقلّ تعقيدًا حين يُستبدل الحيوان بالدقيق أو الكعك، إذ يتم إلقاء التقدمة كليًا أو جزئيًا في النار.

(لا تأكلوا الشحم ولا الدم. هذا فرض دائم عليكم حيث تقيمون، جيلًا بعد جيل) (لاويون، III، 17).  
(وأيّ إسرائيليّ أو غريب من اللّقبين في وسطكم، يأكل نفا، أنقلب عليه وأسأله من تبيغكم) (لاويون، XVII، 10).

(وأما الدم فلا تأكلوه، بل اسكبوه على الأرض كما تسكبون للآء... لكن إياكم وأكل الدم، لأنّ الدم هو النفس. فلا تأكلوا النفس مع اللحم. لا تأكلوا منه بل اسكبوه على الأرض كما يسكب للآء. لا تأكلوه، لينعموا أنتم وأولادكم من بعدكم بالخبز، إذ صنعتم الحق في عينيّ الله) (ثنية، XII، 16، 23-25).

(أما دمه فاسكبوه على الأرض ولا تأكلوا منه) (ثنية، XV، 23).

- انظر بخصوص اليونان: هوميروس، الأوديسة، م.م.س، III، 455؛ XIV، 427؛ سنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 140.

- ونجد نفس الاحتياط بخصوص اللبن. انظر: هوفلر، «تسريح القرّبان»، م.م.س، ص 5.

(1) - في يهودا، كان الدم للجموع في أوانٍ يعطى إلى الكاهن لكي يستخدمه في إجراء الطقوس. انظر: لاويون، I، 5؛ لاويون، IX، 12.

(ثمّ يذبح للقرّب العجل أمام الربّ. ويُقلم ثنؤ هزّون، الكهنة، الدم ويترشّونه على جوانب اللّذبح القائم عند مدخل خيمة الاجتماع) (لاويون، I، 5).

(ثمّ ذبح هزّون كبش للخرقة، وقُثمّ له أبنائهُ الدم فرشهُ على جوانب اللّذبح) (لاويون، IX، 12).

- في اليونان، وفي بعض القرّابين، يتم جمع الدم في إناء يُسمى σφάγιον أو σφαγεῖον. انظر: يوليوس بولوكس، معجم الأعلام، لابريغ، 1824، X، 65. وانظر: كسينوفون، الصعود، باريس، 1865، II، 2، 9.

Julius Pollux, *Onomasticon*, Leipzig: Kuehn, 1824, X, 65.

Xenophon, *L'Anabase*, Paris: Hachette, 1865, II, 2, 9.

(2) - روبرتسون سميت، ديانة الساميّين، م.م.س، ص 417.

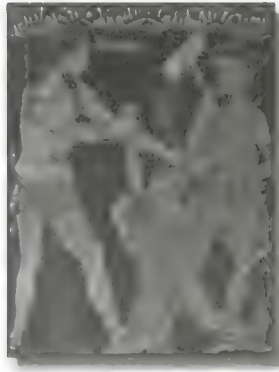
- حول القرّبان عند الفرّس السكوثيين (scythes)، انظر: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 60. وعند بعض قبائل منطقة ألطاي (Altai) يكسر العمود الفقري للضحية. انظر: كونداكوف (نيكودين) وراياخ (سليمان) وتولستوي (إيفان إيفانوفيتش)، آثار روسيا الجنوبية، باريس، 1891، ص 181.

Kondakov (Nikodin) & Reinach (Salomon) & Tolstoj (Ivan Ivanovič), *Antiquités de la Russie Méridionale*, Paris : E. Leroux, 1891, p. 181.

- وانظر: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 60.

(3) - باوسانياس، رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان، م.م.س، VIII، 37، 5؛ روبرتسون سميت، ديانة الساميّين، م.م.س، ص 368.

(4) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 28 وما بعدها.



الفارماكوس (كبش الفداء)

وبهذا الإتلاف، يكون الفعل الأساسي للقرّان قد أنجز، وتم فصل الضحّة نهائيًا عن العالم الدنيوي. لقد كُرسَتْ وضُحِي بها بأنتم معني الكلمة، واللغات المختلفة تسمي الفعل الذي يجعلها على تلك الحالة، تطهيرًا. لقد تغيّرت طبيعتها، مثل ما حدث لديموفون (Démophon) وأخيل (Achille) وابن ملك جبيل، ومثل ما قامت به ديميتر (Déméter) وثيتيس (Thétis) وإيزيس حين أفنّين بشرّيتهنّ احترافًا بالنار<sup>(1)</sup>. غير أنّ موتهنّ لم يكن إلاّ مثيل موت طائر الفينيق<sup>(2)</sup>، لكي ينبعثن من جديد وهنّ

(1) - فلوطرخس، إيزيس وأوزيريس، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1844، ص 15-17؛ مانهاريت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج 11، ص 332؛ رود (اروين)، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، لايبزيغ، 1890، ص 393 وما بعدها؛ ديتريش (ألبرشت)، عيد الموتى: مساهمات في تفسير حديث مكتشف حديثًا لبطرس حول نهاية العالم، لايبزيغ، 1893، ص 197 وما بعدها، إلخ.

Plutarque, « Traité d'Isis et d'Osiris », in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris : Lefèvre, 1844, p. 15-17.

Rohde (Erwin), *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig: Teubner, 1890, p. 393.

Dieterich (Albrecht), *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig: Teubner, 1893, p. 197. sqq. etc.

(2) - وبدمان (ألفريد)، «ملحمة أبي الهول في مصر القديمة»، مجلة اللغة والآثار للصّرة، لايبزيغ، 1878، ص 89؛ مورغان (جاك دي) وفيدمان (ألفريد)، بحوث حول أصول مصر: نباسة ما قبل التاريخ ومفكرة نقادة، باريس، 1897، ص 215. وانظر: فيرير، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 11، ص 90.

Wiedemann (Alfred), "Die Phönix-Sage im alten Aegypten", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1878, p. 89.

Morgan (Jacques de) & Wiedemann (Alfred), *Recherches sur les origines de*

مقدسات. ولكن الظاهرة التي تحدث في تلك اللحظة لها وجه آخر. فإذا كانت الروح من ناحية أولى قد فاضت ومزّت بالكامل «خلف الحجاب»، لأي نحو عالم الآلهة، فإن جسد الدابة من جهة أخرى، يظل مرثباً وملموشاً، إلا أنه يُضحى هو أيضاً وبفعل التكريس، ممثلاً بقوة مقدسة تنأى به عن العالم الدنيوي. وفي الجملة، فإن الضحية المقرّبة تُشبه الموتى الذين تسكن نفوسهم العالم الآخر وتسكن الجثّة في الوقت نفسه، ولذلك تُحاط بقاياهم بخزّمة دينيّة<sup>(1)</sup>، ويتمّ تشريفها. فمن شأن القتل أن يُخلّف وراءه مادّة مقدّسة هي ما سيساعد الفُزبان، كما سنرى الآن، على إفراز منافعه. ولهذا الغرض، تُخضع تلك المادّة إلى سلسلة مزدوجة من العمليّات، فيُخصّص ما تبقى من الحيوان بتمامه إما للعالم المقدّس، أو يُخصّص بتمامه للعالم الدنيوي، إن لم يُقسّم بين هذا وذاك. ويتمّ الهذّي إلى العالم المقدّس، سواء للآلهة الحامية أو الشياطين الشريرة، بأساليب مختلفة، يتمثّل أحدها في إحداث تماشٍ مادّي لأجزاء معيّنة من جسم الحيوان مع مذبح الإله أو بعض الأشياء الخاصّة به. ففي الحطّاء العبريّة (فُزبان الخطيئة) التي تجري يوم الغفران، كما هو موضح في الآيات الأولى من الإصحاح الرابع من سفر اللاويّين<sup>(2)</sup>، يغمس الكاهن إصبعه في الدّم المقدّم إليه، ويرشّ منه سبع مرّات أمام يَهُوّه، أي فوق

L'Egypte: Ethnographie préhistorique et le tombeau de Négadah, Paris: E. Leroux, 1897, p. 215.

(1) - هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، III، 91. وانظر الوقائع المعروفة في: فريزر، الغصن النهمي، م.م.س، ج II، ص 112 وما بعدها.

(2) - لاويّون، IV، 5-7؛ لاويّون، IV، 16-19؛ لاويّون، XVII، 11: (وتأخذ الكاهن الممشوخ من دم الثور وتدخل به إلى خيمة الاجتماع، ثم يغمس إصبعه في الدّم ويرشّ منه سبع مرّات أمام الربّ عند حجاب القدس، الفاصل بين القدس وفنّس الأقداس. ثمّ يصبغ الكاهن بغضّ الدّم على فُنون مذبح البخور العطر الذي في داخل القدس في خضرة الربّ. أمّا بقيّة دم الثور فيصبّه عند قاعدة مذبح الخرقّة، القائم عند مدخل خيمة الاجتماع (لاويّون، IV، 5-7).

(وتأخذ الكاهن الممشوخ من دم الثور وتدخل به إلى خيمة الاجتماع، ثمّ يغمس إصبعه في الدّم ويرشّ منه سبع مرّات أمام الربّ عند حجاب القدس وكذلك يصبغ بغضّ الدّم على فُنون مذبح البخور العطر الذي في داخل القدس في خضرة الربّ. أمّا بقيّة الدّم فيصبّه عند قاعدة مذبح الخرقّة القائم عند مدخل خيمة الاجتماع. ويرشّ الكاهن جميع شحمه ويخرقه على المذبح (لاويّون، IV، 16-19).

(لأنّ حياة الجسد هي في الدّم. لهذا وهبناكم إياه لتكفّروا عن نفوسكم، لأنّ الدّم يكفّر عن النّفس) (لاويّون، XVII، 11).

وعالماً ما يُعتمد هنا للقطع الأخير للقول بأنّ خاصيّة التكفير في الفُزبان إنّما تعود إلى الدّم. لكن هنا النض يعني ببساطة أنّ الدّم اللّوَضوع على المذبح يمثل حياة الضحية للكرّسة.

الحجاب، ويضع بعض الدّم على قرون مذبح البخور داخل الحرم<sup>(1)</sup>، ثم يسكب الباقي عند قاعدة مذبح الغولاة (المحرقة) القائم عند المدخل. أما في الخطأة العادية، فيضع الكاهن الدّم على قرون مذبح الغولاة<sup>(2)</sup>. أما دماء ذبيحتي الغولاة والشيلاميم، فكانت تُسَفَّح ببساطة عند قاعدة المذبح<sup>(3)</sup>. وفي أمكنة أخرى، يتمّ تلطّيح الحجر المقدّس أو تمثال الإله<sup>(4)</sup>. ففي اليونان

(1) - خروج، XXX، 10؛ لاويون، XVI، 16؛

(ويُفَرَّبُ هُزُونُ كُفَّارَةٍ عَلَى قُرُونِهِ مَرَّةً فِي الشَّنَةِ فَيُرْشُ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ الْكُفَّارَةِ عَلَيْهِ مَرَّةً فِي الشَّنَةِ مِنْ جِبِلٍّ إِلَى جِبِلٍّ، لِأَنَّهُ هُوَ أَفْنَسُ أَفْنَاسٍ لِلرَّبِّ) (خروج، XXX، 10). (فَيُكْفَرُ عَنِ الْفَنَسِ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ وَسَائِرِ خَطَايَاهُمْ. وَمِثْلُ ذَلِكَ يَفْعَلُ لَخِيْمَةِ الْاجْتِمَاعِ الْقَائِمَةِ فِي وَسْطِهِمْ، مُحَاظَةً بِنَجَاسَاتِهِمْ) (لاويون، XVI، 16). - وانظر: تلمود أورشلين، م.م.س، القسم الخامس، 4، 6.

(2) - لاويون، IV، 30-25؛ لاويون، VIII، 14؛ لاويون، IX، 9؛ لاويون، XVI، 16؛ حزقيال، XLIII، 20؛

(وَيَأْخُذُ الْكَاهَنُ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ بِإِصْبَعِهِ وَيَضَعُهُ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ الْخُرْقَةِ. وَيُخْرِقُ جَمِيعَ شَحْمِهِ عَلَى الْمَذْبَحِ، كَمَا فَعَلَ بِشَحْمِ ذَبِيحَةِ السَّلَامِ. وَهَكَذَا يَكْفُرُ الْكَاهَنُ عَنْ خَطِيئَتِهِ، فَيَغْفِرُ الرَّبُّ لَهُ. وَإِنْ أخطأَ وَاجَدَ مِنْ غَامَةِ الشَّعْبِ سَهْوًا وَافْتَرَفَ إِحْدَى نَوَاهِي الرَّبِّ الَّتِي لَا يَنْبَغِي افْتِرَافُهَا وَأَتَمَّ، ثُمَّ نَبِهَ إِلَى خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا، فَإِنَّهُ يَخْضَعُ قُرْبَانًا: عِزًّا أَنِّي سَلِيمَةٌ مِنْ كُلِّ غَيْبٍ لِلتَّكْهِيهِ عَنْ خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا. وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ وَيَذْبَحُهَا عِنْدَ مَوْضِعِ الْخُرْقَةِ، فَيَأْخُذُ الْكَاهَنُ مِنْ دَمِهَا وَيَضَعُهُ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ الْخُرْقَةِ، وَيَضُبُّ بِقِيَّةِ دَمِهَا عِنْدَ قَاعِدَةِ الْمَذْبَحِ) (لاويون، IV، 25-30). (ثُمَّ أَمَّا بَنُو الْخَطِيئَةِ، فَيُوضَعُ هُزُونٌ وَأَبْنَاؤُهُ أَبْنِيَاهُمْ عَلَى رَأْسِهِ) (لاويون، VIII، 14). (وَقَدْ مَنَ لَهُ أَبْنَاؤُهُ الدَّمَ فَغَمَسَ إِصْبَعَهُ فِيهِ وَوَضَعَهُ عَلَى قُرُونِ الْمَذْبَحِ، ثُمَّ سَكَبَ بِقِيَّةِ الدَّمَ عِنْدَ قَاعِدَتِهِ) (لاويون، IX، 9).

(وَيَذْبَحُ نَبَسَ الْخَطِيئَةِ لِلْقُدَمِ مِنَ الشَّعْبِ، وَيَدْخُلُ بِنَمِهِ إِلَى مَا وَرَاءَ الْحِجَابِ، وَيُرْشُ مِنْ دَمِهِ كَمَا رُشَ مِنْ دَمِ الثَّورِ عَلَى الْغِطَاءِ وَأَمَامَهُ، فَيَكْفُرُ عَنِ الْفَنَسِ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ وَسَائِرِ خَطَايَاهُمْ. وَمِثْلُ ذَلِكَ يَفْعَلُ لَخِيْمَةِ الْاجْتِمَاعِ الْقَائِمَةِ فِي وَسْطِهِمْ، مُحَاظَةً بِنَجَاسَاتِهِمْ) (لاويون، XVI، 16). (تَفْكَمُ ثَوْرًا لِذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ لِلْكَهَنَةِ الْأَوَّلِينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ هُزُونِ الْفُتُورِيِّينَ إِلَيَّ لِيُخَيِّمُونِي بِقَوْلِ الشَّيْءِ الرَّبِّ. وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُ مَنَهُ عَلَى قُرُونِ الْمَذْبَحِ الْأَرَضِيِّ، وَعَلَى زَوَانِي الرِّفِّ وَعَلَى مُجِيطِ خَافَتِهِ، فَتُظْهِرُهُ وَتُكْفَرُ غَنَةً) (حزقيال، XLIII، 20).

(3) - لاويون، I، 5؛ لاويون، IX، 12؛ لاويون، III، 2؛

(ثُمَّ يَذْبَحُ الْمَفْرَبَ الْعِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيَقْدِمُ بَنُو هُزُونِ، الْكَهَنَةُ، الدَّمَ وَيُرْشُونَهُ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ الْقَائِمِ عِنْدَ مَدْخَلِ خِيْمَةِ الْاجْتِمَاعِ) (لاويون، I، 5).

(ثُمَّ يَذْبَحُ هُزُونُ جِبَشِ الْخُرْقَةِ، وَقَدْ مَنَ لَهُ أَبْنَاؤُهُ الدَّمَ فَرَشَهُ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ) (لاويون، IX، 2). (فَيَضَعُ الْمَفْرَبُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ تَقْدِيمَتِهِ وَيَذْبَحُهَا عِنْدَ بَابِ خِيْمَةِ الْاجْتِمَاعِ، ثُمَّ يَرِشُ أَبْنَاءَ هُزُونِ، الْكَهَنَةُ، الدَّمَ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ، لِلْحِظَةِ بِهِ) (لاويون، III، 2).

(4) - ترجع عادة صبغ بعض الأصنام باللون الأحمر بلا شك إلى هذه اللسحات البدائية. انظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 20 وما بعدها؛ هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، 62، IV؛ سترنغر (ألويس)، حياة محمد وتعاليمه، برلين، 1869، ج III، ص 457؛ كينغسلي (ماري هنريتا)، رحلات في غرب أفريقيا، لندن، 1897، ص 451.

Sprenger (Aloys), *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1869, Tome III, p. 457.

Kingsley (Mary Henrietta), *Travels in West Africa*, London: Macmillan & C., 1897, p. 451.

العتيقة، كانت الدماء في القرابين المقدّمة إلى الآلهة المائية، إما تُسكب في الماء<sup>(1)</sup>، أو يتمّ جمعها في إناء قبل إهراقها في البحر<sup>(2)</sup>. وحين كان يتمّ سلخ الضحية، كان يتمّ وضع جلدها على الصنم<sup>(3)</sup>. وقد لوحظت هذه الشعيرة بالخصوص في الاحتفالات التي يتمّ فيها التضحية بحيوان مقدّس بغضّ النظر عن الشكل الذي يتّخذه الصنم<sup>(4)</sup>. وفي جميع الحالات، فإنّ تقديم الضحية المقتولة يتمّ كما لو كان الأمر قبل التكريس<sup>(5)</sup>. وفي الغولادة، يقوم المساعدون بعد تقطيع الضحية بحملها مع الرأس إلى الكاهن الذي يضعها جميعاً على المذبح<sup>(6)</sup>. وفي طقس الشّيلاميم (ذبائح السلامة)، يُطلق على الأجزاء المقدّمة أسماء معبّرة: "التزوفا" (teroumâ) أي التقدمة المرفوعة، و«التنوفه» (tenouphâ) أي التقدمة المحوّلة<sup>(7)</sup>.

- وانظر: ماريليه، "مكانة الطوطمية في التطوّر الديني"، م.م.س، ج 1، ص 222، إلخ.

(1) - ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، 121؛ ميشيل (شارل)، جامع النقوش اليونانية، بروكسل، 1900، 714، 37 (جزيرة ميكونوس). وانظر: هال (مارتن جون)، من خلال مشاهداتي في أوغندا، لندن، 1898، ص 96-97 (شعب الباغندا).

Michel (Charles), *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles: Lamertin, 1900, 714, 37 (Mykonos).

Hall (Martin John), *Through my Spectacles in Uganda*, London: Church Missionary Society, 1898, p. 96, 97 (Bagandas).

(2) - أثيناوس، مأدبة العلماء، م.م.س، الكتاب VI، ص 261 د.

(3) - روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 435 وما بعدها؛ مولر (أونفريد)، آثار الفن القديم، غوتنغن، 1832، I، اللوحة LIX، 299. 6، صورة "هيرا آيغوفاغوس" Αἰγιοφάγος [باليونانية في النض الأصلي وتعريبها: ملتهمة الكباش].

Müller (Ottfried), *Denkmäler der alter Kunst*, Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1832, I, pl. LIX, 299. 6, image d'Hera Αἰγιοφάγος.

(4) - انظر مثال مدينة طيبة، في: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، II، 42.

(5) - فازون (ماركيوس تيرنتي)، كتاب الاقتصاد الريفي، باريس 1762، الكتاب الثاني: اللواتي، I، 15. Varronis (Marcus Terentius), *Libri de re rustica*, Paris: Savoye, 1762, I, 29. 3.

(6) - لاويون، I، 9-6؛ لاويون، IX، 13؛ خروج، XXIX، 17.

(وعلّ القرب أيضاً أن يسْلَخَ للخرقة ويُقْلَعُها إلى أجزاء. ويُؤَفِّدُ أثناء هزّون نازاً على المذبح ويُزَيِّنُون غَلِيْها خطباً ثمّ يُزَيِّنُون فوق خطب نار المذبح أجزاء الثور ورأسه وشحمته. أمّا أَعْضَاؤُه المَخْلِيَّةُ وأَكَارَعُه فيَغْسِلُها للقرب بماء، ثمّ يَحْرِقُها الكاهن جميعاً على المذبح، فتَكُونُ مُحْرَقَةً، وفُؤَدُ رِضَى نَسْرُ الزَّبْ (لاويون، I، 9-6).

(ثمّ ناولوه أجزاء لحم للخرقة، ورأسها فأحرقها على المذبح (لاويون، IX، 13).

(وتقطّع الكبش إلى قطع، وتغسل أَعْضَاؤُه المَخْلِيَّةُ وأَكَارَعُه وتَضَعُها مع رأس الكبش وقطعه على المذبح (خروج، XXIX، 17).

- ولا ينبغي للعظام أن تكسر: انظر: خروج، XII، 46؛ عدد، IX، 12.

(يؤكّل في بيتٍ واجِدٍ فلا تَحْمَلُ لَحْماً إلى خارج المنزل، ولا تكسّر منه عظاماً) (خروج، XII، 46). (لا تتركوا منه شيئاً إلى الضبايح، ولا تكسّروا منه عظاماً. احتفلوا به طبقاً لبشائر الفصح كلّها (عدد، IX، 12).

(7) - لاويون، VII، 14؛ لاويون، IX، 21؛ لاويون، X، 14-15؛ لاويون، XIV، 12؛ لاويون،





المحرقة اليهودية (الغولاه)

وقد كان الترميد (الحرق) أسلوفاً آخر. ففي جميع القرايين العبرية، وعلى غرار تخصيص الدّم بالكامل للإله عن طريق النضح أو السكب<sup>(1)</sup>،

XIV، 21:

(وعليه أن يقدم واجداً من كلّ قربان برفعة ويرجحه أمام الربّ ويكون من نصيب الكاهن الذي يترش دم ذبيحة السلام) (لاويون، VII، 14).

(وأما صدر كلّ منهما وساقه البهيّ فقد رجّحها أمام الربّ كما أمر موسى) (لاويون، IX، 21).  
(وأما الصدر للرجح والساق البهيّ للغنمة، فكلّها أنت وبنوك وبناتك في مكان ظاهر، لأنّها نصيبك ونصيب أبنائك من ذبائح سلام شعب إسرائيل. عندها يأتي الشعب بساق الثفدمة وصدور الترحيح ووفائيد الشخم لترجّحها أمام الربّ، يصبخان من نصيبك ونصيب أبنائك، فريضة أبدية جلاً بعد جيل) (لاويون، X، 14-15).

(ثم يأخذ أحد الكبشين والذئب ويرجّحهما في حضرة الربّ، ويلقّيهما ذبيحة إثم) (لاويون، XIV، 12).  
(أما إذا كان المنظر فقيراً وعاجزاً عن ذلك، يخصص كبشاً واجداً ذبيحة إثم تكفيراً عنه، وعشراً من دقيق مغسول يربّط كغديمة، ولجّ اتخو ثلث لثرا رطب) (لاويون، XIV، 21).

(1) - ونحن نعرف التحريمات التوراتية للتعلّقة بكلّ الدم الذي يمثّل مبدأ الحياة، والذي هو ملك للإله. انظر: صموئيل أول، XIV، 32-33؛ تثنية، XII، 23؛ لاويون، XVII، 11؛ تكوين، IX، 2-5:  
(وهجم الجنيش على الغنالم من اللاشية وأخلوا غنما وبقرًا وعجولاً، وذبخوا على الأرض وأكلوا اللحم بدمه. فأخبر بعضهم شاول قائلين: إنّ الجنيش يرتكب خطيئة بحق الربّ، إذ يأكلون اللحم مع الدم. فقال شاول: لقد نقضتم عهدكم. دخرخوا إلى خجرا كبريّا، وثقروا بين الجنيش وأمرؤهم أن يخضروا بقرهم وشباههم ليذبحوها عند البحر، ويتركوها لتسيل دماؤها، فلا يرتكبون إنما في حق الربّ بأكل اللحم. وفعل الجنود ما أمر شاول به فأخضروا بقرهم وذبخواها هناك) (صموئيل أول، XIV، 32-33).

(لكن إياكم وأكل اللحم، لأنّ اللحم هو النفس. فلا تأكلوا النفس مع اللحم) (تثنية، XII، 23).  
(لأنّ حياة الجسد هي في اللحم. لهذا وهبناكم إياه لتكفروا عن نفوسكم، لأنّ اللحم يكفر عن النفس) (لاويون، XVII، 11).

(لتخشعكم وترهبكم كلّ حيوانات الأرض وظهور السماء، وكلّ ما يتحرك على الأرض، وسمك البحر، فإنّها كلّها قد أصبحت خاصة لكم. وليكن كلّ حيّ منحرفاً طعاماً لكم، فأنكّلون كلّ شيء كما

كانت الدهون والأحشاء تُحرق في نار المذبح<sup>(1)</sup>. وبذلك تصل الأجزاء المكرسة للإله الذي يُجسّد التكريس في شكل رائحة لطيفة<sup>(2)</sup>. فقد كان الاعتقاد

تَأْكُلُونَ الْبَقُولَ الْخَضِرَاءَ الَّتِي أَغْطَيْنَكُمْ. وَلَكِنْ لَا تَأْكُلُوا لَحْمًا يَذْمَهُ (تكوين، IX، 2-5).

وانظر: فرجيل، *جيورجيكان أو العمل في الأرض*، باريس، 1832، II، ص 484؛ سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإيالة، III، 67؛ V، 78؛ إليس (ألفريد بوردون)، الشعوب الناطقة بلغة الإيوي في ساحل العبيد لغرب أفريقيا، لندن، 1890، ص 112. ماريليه، "مكانة الطوطمية في التطور الديني"، م.م.س، ج I، ص 351.

Virgile, *Géorgiques*, traduit par Jacques Delille, Paris: Furne, 1832, II, 484. Servius ad En. III, 67 ; V. 78.

Ellis (Alfred Burdon) *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London: Chapman & Hall, 1890, p. 112.

(1) - لاوتون، III، 3-4؛ لاوتون، III، 16 وما يليها؛ لاوتون، VII، 23؛ لاوتون، IX، 19-20؛ ويُخْرِقُ الكاهن أمام الرّث من ذبيحة السلام، جميع شُخْم الأعضاء الداخليّة والكُلَيْتَيْن وشُخْمَهُمَا الذي على الخاصرتين وللرّارة (لاوتون، III، 3-4).

(وَيَنْزِعُ كَذَلِكَ الْكُلَيْتَيْنِ وشُخْمَهُمَا الذي على الخاصرتين والرّارة. وَيُخْرِقُهَا الكاهن على المذبح طعام وفود رضى وسُور، فيكون كُل الشُخْم للرّث. لَا تَأْكُلُوا الشُخْم وَلَا لَحْم. هَذَا قَرَضُ نَائِمٍ عَلَيْكُمْ حَيْثُ تَقْبِغُونَ، جَبَلًا بَعْدَ جَبَلٍ) (لاوتون، III، 16 وما يليها).

(أَوْصِي بَنِي إِسْرَائِيلَ: لَا تَأْكُلُوا كُلَّ شُخْمِ ثَوْرٍ أَوْ كَبْشٍ أَوْ مَاعِزٍ) (لاوتون، VII، 23).

(وَالْتَنَزَعَ شُخْمَ الثَّوْرِ وَالْبَقَّةِ الْكَبِشِ وشُخْمَ الْكُلَيْتَيْنِ والرّارة مِنْهُمَا) (لاوتون، IX، 19-20).

وانظر بخصوص الشلالميم: لاوتون، IV، 8 وما بعدها، لاوتون، IV، 19؛ لاوتون، IV، 31؛ لاوتون، IX، 10؛

(وَيَنْزِعُ جَمِيعَ شُخْمِ ثَوْرِ الْخَطْبَةِ وشُخْمَ الْأَعْضَاءِ الداخليّة كُلِّهَا، وَالْكُلَيْتَيْنِ وشُخْمَهُمَا الذي على الخاصرتين وللرّارة، على غرار ما يفعلُ بِثَوْرِ ذبيحة السلام، وَيُخْرِقُهَا الكاهن على مذبح للخرقة) (لاوتون، IV، 8-10).

(وَيَنْزِعُ الكاهن جميع شُخْمِهِ وَيُخْرِقُهُ على المذبح) (لاوتون، IV، 19).

(ثُمَّ يَنْزِعُ الكاهن جميع شُخْمَهَا على غرار ما فعلَ بِشُخْمِ ذبيحة السلام، وَيُخْرِقُهَا على المذبح تَقْدِيمَةً رضى وسُور لِلرّثِ فيُكْفِّرُ الكاهن عَنْهُ وَيَغْفِرُ الرّثَ لَهُ) (لاوتون، IV، 31).

(وَأُخْرِقَ على المذبح شُخْمُ ذبيحة الخطبة وكُلَيْتَيْهَا ومِرَارَتُهَا، كَمَا أَمَرَ الرّثُ مُوسَى) (لاوتون، IX، 10). وعند اليونان: سنجل، *أثريات الشعائر اليونانية*، م.م.س، ص 101؛ باتون، *نقوش كوس*، م.م.س، ص 38؛ حزقيوس الإسكندراني، *القاموس اليوناني للكتاب المقدس*، لايبزيغ، 1785 (مفردة إندرانّا ἐνδράττα)؛ *هيرودوت، تاريخ هيرودوت*، م.م.س، IV، 62.

Hesychius, *Glossae sacrae Hesychii Graece*, Lipsiae: Weidmanni hered & Reichium, 1785 (ἐνδράττα).

(2) - لاوتون، I، 9-17؛ لاوتون، II، 2-9؛ لاوتون، IV، 31؛ لاوتون، IV، 31؛

(أَمَّا أَعْضَاؤُهُ الداخليّة وأُكْرَاغُهُ فيغسلُهَا القَرَبَ بِمَاءٍ، ثُمَّ يَخْرِقُهَا الكاهن جميعاً على المذبح، فَتَكُونُ مَحْرَقَةً، وَفُودٌ رضى تُسَرُّ الرّث. وَإِنْ كَانَتْ مَحْرَقَةً مِنَ اللَّائِيَةِ: الضَّانُّ أَوْ الْغَزَرُ، فَلَتَكُنْ ذَكْرًا سَلِيماً. وَعَلَى الْقَرَبِ أَنْ يَذْبَحَ فِي حَضْرَةِ الرّث، عِنْدَ الْخَائِبِ الشَّمَالِيِّ لِلْمَذْبَحِ، ثُمَّ يَقُومُ أَبْنَاءُ هَرُونَ الْكَهَنَةُ بِرَشِّ دَمِهِ عَلَى جَوَانِبِ المذبح. وَيَقْطَعُهُ الْقَرَبُ إِلَى أَجْزَاءٍ مَعَ رَأْسِهِ وشُخْمِهِ، فَيُرْتَّبُهَا الكاهن فوقَ خَظَبِ نَارِ المذبح، وَأَمَّا الْأَعْضَاءُ الداخليّة والأُكْرَاغُ فيغسلُهَا بِمَاءٍ، ثُمَّ يَخْرِقُهَا الكاهن جميعها فَتَكُونُ مَحْرَقَةً وَفُودٌ رضى تُسَرُّ الرّث. وَإِنْ كَانَتْ تَقْدِيمَةً لِلرّثِ مَحْرَقَةً مِنَ الظَّيْرِ، فَلَتَكُنْ مِنَ الْبِمَامِ أَوْ مِنَ أَفْرَاحِ الْحَمَامِ. فَيُقَدِّمُ الكاهن الفُرْزَانِ إِلَى المذبح وَيُخْرِقُ رَأْسَهُ وَيَضَعِي دَمَهُ عَلَى خَائِطِ المذبح بَعْدَ إِيقَادِ النَّارِ عَلَى المذبح، وَيَنْزِعُ حَوْصَلَتَهُ بِكُلِّ مَا يَها وَيَنْظُرُخَهُمَا إِلَى جَانِبِ المذبح الشَّرْقيّ، حَيْثُ يَجْمَعُ الرَّمَادُ. وَيَسْأَلُ الكاهنُ الظَّائِرَ مِنْ تَبَنٍ جَنَاحِيهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفْصَلَهُ إِلَى قِطْعَتَيْنِ، وَيُخْرِقُهُ عَلَى المذبح فوقَ

أَنَّ الإله الذي يتدخل في القُرْبَان، إنما يأكل لحم القُرْبَان بالفعل وعلى وجه الحقيقة، إذ هو يأكل «لحمه»<sup>(1)</sup>. وتُصوِّر لنا القصائد الهوميرية الآلهة وهي جالسة في المآدب القُرْبَانِيَّة<sup>(2)</sup>، وكيف كان يُقدَّم إليها اللحم المطبوخ<sup>(3)</sup> المخصص لها، فيُوضع أمامها، وعليها أن تأكله. كما يرد في التوراة مراراً، نزول النار الإلهية لتلتهم اللحوم المكسدة فوق المذبح.

أما اللحم المتبقّي بعد هذا الحرق الأوّل، فيُنقسم إلى أنصاء يتم تفريقها، ومنها يأخذ الكاهن حصته<sup>(4)</sup>. ولكن الجزء المخصص للكاهن

خطب النار، فيكون مخرقة وفؤود رضى تسر الزب (لاويون، I، 9-17).  
(ثم يخصصها إلى أبناء هرون الكهنة، فيبدأ الكاهن قبضته من دبق الثفيمة وتليها مع كل لبنائها ويؤقنها الكاهن تلكاراً على اللذبح، فتكون وفؤود مخرقة رضى تسر الزب. 3 أما بقية الثفيمة فتكون من نصب هرون وأبنائه، فهي ثفيمة مخرقة مقدسة للزب. إن كان القربان ثفيمة مخبوزة في ثور، فلتكن أفراساً من دبق، فطيراً ملئونة أو منهونة بربّ. وإن كان قربانك مخبوزاً على الصاج، فلتكن من دبق فطيراً ملئونة بربّ. فطعها إلى فتات وضب عليها زيتاً؛ إنها ثفيمة. وإن كانت ثفيمتك مخبوزة في مقلدة، فلتكن من دبق مغجون بربّ. فتخضر الثفيمة، سواء أكانت مخبوزة في فرن أم على الصاج أم في مقلدة، إلى الكاهن وهو يفترب بها إلى اللذبح. وتتناول من الثفيمة جزءاً تكارباً ويخرقه على اللذبح، فيكون وفؤود مخرقة رضى تسر الزب (لاويون، II، 2-9).  
(أقرب لك مخرقات سمينة من كباش مع بخور. أفلم بقراً مع ثيوس) (مزمو، LXVI، 15).  
- وانظر: كليرون غانو، "نفس كانا النبيطي"، م.م.س، ص 599؛ هوميروس، الإلبادة، م.م.س، I، 301؛ VIII، 549 وما بعدها.

(1) - لاويون، XXI، 8، 17-21؛ (لاويون، XXI، 17-21)؛ حزقيال، XLIV، 7؛  
(لأن الكاهن مفترز ليفلم ذبائح لإلهك فهو مقدس عندك، لأنّي أنا الزب مفلسكم، فثوس (لاويون، XXI، 8).

(فل لهرون) لا يقرب رجل من تسليك فيه غاهة ذبائح لإلهه على مدى أجيالهم، فكل رجل مضاب بغاهة لا يتقدم سواء أكان أغعى أم أعرج أم مشوّة الوجه أم فيه غصو رائد، ولا مكشور اليد أو الرجل، ولا أحنط ولا قزم، أو من في غيبه نهاض، ولا الأخرت ولا الأكلف ولا مرضوض الخصية. يحظر على كل رجل فيه غاهة من نسل هرون الكاهن أن يتقدم ليفرب ذبائح الزب (لاويون، XXI، 17-21)  
(إذ أدخلتم الغزاة غير اللخوني القلوب واللحم إلى مقدسي، فدنستموه حين قرائتم طعامي من شخم ودم، فتفضمم عهدي، فضلاً عن كل زخاشاكم) (حزقيال، XLIV، 7).

- وانظر: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 61.

- وبخصوص ذئاب منطقة سوراني (Hirpi Sorani) والطريقة التي تتبرع بها تلك الذئاب لحوم القرابين، انظر: مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 332.

(2) - هوميروس، الأوديسة، م.م.س، III، 51 وما بعدها؛ VII، 201 وما بعدها.

(3) - في الطقوس العبرية، كانت الضحية تسلق في لاء أو يتم حرقها.

- بخصوص الأضحية السلوقية، انظر: صموئيل أول، II، 13: (كلما قدّم رجل ذبيحة يأتي غلام الكاهن عند طبخ اللحم حاملاً بيده خطافاً ثا ثلاث شعب. فيعبره في اللحم الذي في المزخضة أو المزجل أو المقل أو القدر، وتأخذ الكاهن كل ما يعلّق بشعب الخطاف).

- وانظر أيضاً: هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 61.

(4) - خروج، XXIX، 32 وما بعدها؛ لاويون، VII، 14؛ صموئيل أول، II، 13 وما بعدها؛

حزقيال، XLIV، 29؛

(وعلى هرون وتبينه أن يأكلوا لحم الكبش، والخبز الذي في السلة عند مذبح خيمة الاجتماع. هم

يظل دومًا نصيبًا إلهيًا. وقد كان محتررو أسفار موسى الخمسة مهمومين بمسألة ما إذا كان ينبغي على الكهنة حرق ذبيحة الخطيئة أو أكلها، وكان موسى وأبناء هارون، وفقًا للأسفار<sup>(1)</sup>، في خلاف حول هذه النقطة، ما يعني أنه كان لكلا الطقسين المعنى نفسه<sup>(2)</sup>. وبالمثل، كان الكهنة في طقوس

وختهم يأكلون منه لأنه قد كُفّر به عنهم عند تكريسهم وتقييسهم، ولا يأكل منه أحد آخر لأنه مقدّس. أما إذا تبقى شيء من لحم التكريس أو من الخبز حتى الصباح، فعليك أن تحرقه بالنار لا يؤكل منه لأنه مقدّس) (خروج، XXIX، 32-34).

(وعليه أن يقدم واحدًا من كل فريزان برفعة ويرجّحه أمام الربّ ويكون من نصيب الكاهن الذي يرش دم ذبيحة السلام) (لاويون، VII، 14).

(أما ابننا عالي فكانا متورّطين في الشرّ لا يعرفان الربّ ولا حقّ الكهنة التّوجب على الشعب. فكان كلّما قدّم رجل ذبيحة يأتي غلام الكاهن عند طبخ اللحم حاملاً بيده خطأً ذا ثلاث شعب. فيغزّره في اللحم البقي في للزخضة أو للرجل أو للقل أو للقدم، ويتخذ الكاهن كلّ ما يغلق بشعب الخطايا. هكذا كانا نعاملان جميع الإسرائيليين القابضين إلى شملوة. كذلك كان خادم الكاهن يأتي إلى ذابح الفريزان ويقول له قبل إخراجي الشّخم: أعط لحمًا للكاهن حتى نشوى، فإنه لا يقتل منك لحمًا مطلوبًا بل يبتل. فيجيبه الرجل: ليخرقوا أولاً شخم الذبيحة، ثم خذ ما تشتهي نفسك. فيقول الخادم: لا، بل أعطني الآن اللحم والأخذة بالزعم عنك. فعظمت خطيئة أبناء عالي أمام الربّ، لأنّ الشعب استهان بذبيحة الربّ من جزاء نصرّفاتهما) (صموئيل أول، II، 13-17).

(ويكون طعامهم من تقدّمات الخبث وذبيحة الخطيئة وذبيحة الإلم وكلّ تقيمه مخصّصة للربّ في إسرائيل. وتكون للكهنة أيضًا كلّ باكورة من باكورات غلاتكم وبناتكم ومن كلّ صنوف تقدّماتكم وتعطوئهم أول عجيبكم لتحلّ البركة على بيوتكم. ولا يأكلن الكاهن من أيّه ميتة أو قبيسة، طيرا كانت أو بهيمة) (حزقيال، XLIV، 29).

- وانظر: مدوّنة النقائش السامية، م.م.س، 165 في مواضع متفرقة، 167.

(1) - لاويون، X، 16 وما بعدها؛ لاويون، IV، 11؛ لاويون، VI، 18 وما بعدها؛

(وتبحث موسى عن تيس الخطيئة فوجدته قد اخترق فأعناظ من أيعازار وإيثامار ابني هرون الباقين وقال: لماذا لم تأكلوا ذبيحة الخطيئة في المكان المقدّس؟ إنها قدس مقدّس، وهبتها الربّ لكمًا لتأكلوها إثم الجماعة، تكفيرا عنهم أمام الربّ. ماذا فعلتم؟ لم يؤخذ إلى داخل المقدّس، كان عليكم أن تأكلوها في المقدّس كما أوصيت. فقال هرون لموسى: لقد قرّنا اليوم ذبيحة خطيتيهما ومخرقتهما في خضرة الربّ، فلو أكلنا ذبيحة الخطيئة في مثل هذا اليوم، وقد أصابنا ما أصابنا، فهل كان الربّ يرضى عنّا؟ فافتتح موسى بهذا الجواب) (لاويون، X، 16-21).

(أما جلد الثور وكلّ لحمه مع رأسه وأكواعه وأمعائه وفتره، فإنه يحمّلها إلى خارج المخيم إلى مكان ظاهر، حيث يطرخ الزماد، فيحرقها كلّها على خطب مشتعلي فوق مكان القاء الزماد) (لاويون، IV، 11).

(قلّ ليهرون وبنيه: هذه شريعة ذبيحة الخطيئة: في الوضع الذي فيه تذبح للحرقة تذبح ذبيحة الخطيئة أمام الربّ. هي فريزان مقدّس كلّ التّقدّيس) (لاويون، VI، 18).

(2) - وقد تم إنهاء النزاع من خلال التمييز بين الحالات: فالضحية تحرق «خارج المخيم» في حالة نقل التّم إلى داخل الحرم، أي خارج فريزان الغفران العظيم، فيما يغدو اللحم في الحالات الأخرى ملكًا للكهنة. انظر: لاويون، VI، 23؛ لاويون، X، 17-18؛ لاويون، IV، 21؛ لاويون، VIII، 17؛ لاويون، IV، 11؛

(كلّ تقيمة كاهن تحرق بأجمعها، ولا يؤكل منها) (لاويون، VI، 23).

(لأنّا لم تأكلوا ذبيحة الخطيئة في المكان المقدّس؟ إنها قدس مقدّس، وهبتها الربّ لكمًا لتأكلوها الجماعة، تكفيرا عنهم أمام الربّ. ماذا فعلتم؟ لم يؤخذ إلى داخل المقدّس، كان عليكم أن تأكلوها في المقدّس كما أوصيت) (لاويون، X، 17-18).

(ثم يحمّل بقية الثور إلى خارج المخيم ويحرقه كما أخرج للثور الأوّل، فيكون ذبيحة خطيئة عن كلّ

القرايين التكفيرية الرومانية، يأكلون من اللحم<sup>(1)</sup>. وفي ذبائح السلامة (شيلاميم)، كان الكهنة يحتفظون بالأجزاء المقدمة خصيصاً إلى يهوه، وهي الكتف والصدر<sup>(2)</sup>، أي "التنوفه" و"الثروفا". وكان ممنوعاً على غير الكهنة

(الشعْب) (لاويون، IV، 21).

(وأما جلد الثور ولحمه وفَرْثُهُ فَأَحْرَقَهَا بِنَارٍ خَارِجٍ لِلْخَيْمِ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ) (لاويون، VIII، 17).  
(أما جلد الثور وكلّ لحمه مع رأسه وأكارعه وأمعائه وفَرْثُهُ، فَإِنَّهُ يَحْمِلُهَا إِلَى خَارِجِ الْخَيْمِ إِلَى مَكَانٍ ظَاهِرٍ، حَيْثُ يَطْرُقُ الزَّمَادُ، فَيَحْرِقُهَا كُلُّهَا عَلَى خَطْبٍ مُشْتَعِلٍ فَوْقَ مَكَانٍ إِلْقَاءِ الزَّمَادِ) (لاويون، IV، 11).

(1) - هنن (فيلهلم)، *سجلات الإخوة أرفالي*، برلين، 1874، السجل 218 (وانظر: مدونة النفوس اللاتينية، المجلد VI: نفوس مدينة روما اللاتينية، برلين، 1864، 2104): «*et porcilia*»  
«وذبحوا خناير صغيرة فزناً وتدفق الدم» - للترجم.

Henzen (Wilhelm), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berolini: Typis & impensis Georgii Reimeri, 1874, a. 218.

*Corpus Inscriptionum Latinarum*, Volume VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, Berolini: G. Reimerum, 1864, 2104).

- وانظر: سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإنبادة، III، 231.

(2) - خروج، XXIX، 27 وما بعدها؛ لاويون، VII، 13-29؛ لاويون، X، 14؛ عدد، V، 9؛ عدد، VI، 20؛ عدد، XVIII، 8 وما بعدها؛ ثنية، XXIX، 27؛

(وعليك أن تَقْلَسَ صَدْرَ ذَبِيحَةِ التَّرْجِيحِ، وَكَتِفَ ذَبِيحَةِ تَكْرِيسِ هَزُونَ وَنَبِيهِ أَلَيْ رَجْخَةُ، فَيَكُونَانِ قِسْطَ هَزُونَ وَنَبِيهِ. فَرِيضَةُ أَبْنِيَّةٍ يَقْلَمُهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ نَصِيبَ الْكَهَنَةِ مِنْ نَبِي إِسْرَائِيلَ، مِنْ ذَبَائِحِ سَلَامَتِهِمْ تَقْبِمْةً لِلرَّبِّ) (خروج، XXIX، 27).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: مَنْ يَقْلَمُ لِلرَّبِّ ذَبِيحَةَ سَلَامَتِهِ عَلَيْهِ أَنْ يَخْضَرُهَا بِنَفْسِهِ. هُوَ نَفْسُهُ يَأْتِي بِوَقَائِدِ الرَّبِّ. يَأْتِي بِالشَّخْمِ وَالضَّرِّ فَيَرْجُخُ الضَّرَّ أَمَامَ الرَّبِّ، أَمَا الشَّخْمُ فَيُوقِدُهُ الْكَاهِنُ عَلَى الْمَذْبَحِ، وَيَكُونُ الضَّرُّ مِنْ نَصِيبِ هَزُونَ وَنَبِيهِ. وَتُقَدَّمُونَ الشَّاقِ الْيَمْنَى مِنْ ذَبَائِحِ سَلَامَتِكُمْ إِلَى الْكَاهِنِ نَصِيباً لَهُ. فَمَنْ يَفَرِّقُ تَمَّ فَرْتَانِ السَّلَامِ وَالشَّخْمِ مِنْ أَبْنَاءِ هَزُونَ تَكُونُ الشَّاقِ الْيَمْنَى نَصِيباً لَهُ، لِأَنِّي قَدْ أَخَذْتُ صَدْرَ التَّرْجِيحِ وَسَاقِ ذَبِيحَةِ سَلَامِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَعْطَيْتُهَا لِهَزُونَ الْكَاهِنِ وَأَبْنَائِهِ، فَرِيضَةُ دَائِمَةٍ، جَيْلاً بَعْدَ جَيْلٍ) (لاويون، VII، 29-34).

(وأما الضَّرَّ الْمَرْجُوحَ وَالشَّاقِ الْيَمْنَى الْقُدْمَةَ، فَكُلُّهَا أَنْتَ وَبَنُوكَ وَبَنَاتُكَ فِي مَكَانٍ ظَاهِرٍ، لِأَنَّهَا نَصِيبُكَ وَنَصِيبُ أَبْنَائِكَ مِنْ ذَبَائِحِ سَلَامِ شُعْبِ إِسْرَائِيلَ. عِنْدَمَا يَأْتِي الشَّعْبُ بِسَاقِ الْقُدْمَةِ وَصَدْرِ التَّرْجِيحِ وَوَقَائِدِ الشَّخْمِ لَتَرْجِيحِهَا أَمَامَ الرَّبِّ، يَصْبِخَانِ مِنْ نَصِيبِكَ وَنَصِيبِ أَبْنَائِكَ، فَرِيضَةُ أَبْنِيَّةٍ جَيْلاً بَعْدَ جَيْلٍ) (لاويون، X، 14).

(وتَكُونُ كُلُّ التَّقْدِيماتِ لِلْقُدْسَةِ الَّتِي يَقْرَأُهَا الْإِسْرَائِيلِيُّونَ لِلْكَاهِنِ نَصِيباً لَهُ) (عدد، V، 9).

(ثُمَّ بِأَخْذِ الْكَاهِنِ كَتِفِ الْكَبْشِ بَعْدَ سَلْفِهِ، وَكَعْكَةَ فَطِيرٍ وَاحِدَةٍ وَرِقَاقَةٍ وَاجِدَةٍ. وَبَضْعُهَا بَيْنَ يَدَيِ الذَّنْبَرِ بَعْدَ خَلْقِهِ شَجَرِ انْتِزَارِهِ. وَيَرْجُخُهَا الْكَاهِنُ أَمَامَ الرَّبِّ، فَتَكُونُ نَصِيباً مُقَدَّساً لِلْكَاهِنِ مَعَ صَدْرِ التَّرْجِيحِ وَسَاقِ الذَّبِيحَةِ) (عدد، VI، 20).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِهَزُونَ: هَا أَنَا قَدْ وَلَيْتُكَ الْقِيَامَ بِخَلْمَةِ قَرَابِيِّ. وَكُلُّ التَّقْدِيماتِ لِلْقُدْسَةِ الَّتِي يَخْضَرُهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لِي، أَمْنُكَ إِذَاهَا أَنْتَ وَبَنِيكَ لِيَكُونُ لَكُمْ نَصِيباً قَرِيبَةً دَائِمَةً. فَيَكُونُ مِنْ نَصِيبِكُمْ فَرَايِينَ قُدْسِ الْأَقْدَاسِ، إِلَّا مَا تُخْرِفُونَهُ مِنْهَا عَلَى الْمَذْبَحِ؛ فَيَكُونُ لَكُمْ مِنْ تَقْدِيماتِ قُدْسِ الْأَقْدَاسِ الَّتِي يَخْضَرُونَهَا لِي، سِوَاةِ كَانَتْ تَقْدِيماتٍ ذَبِيقٍ أَمْ ذَبَائِحَ خَطَابِهِمْ أَمْ ذَبَائِحَ آتَامِهِمْ. هَذِهِ تَكُونُ نَصِيباً لَكَ وَلَأَبْنَائِكَ... وَأَعْطَيْتُكَ أَيْضاً بِكَوْرَةِ غَلَبَتِ أَفْضَلِ زَيْبِ الزَّيْتُونِ وَالْخَمْرِ وَالْحَنْطَةِ الَّتِي يَقْلَمُونَهَا لِلرَّبِّ) (عدد، XVIII، 13-18).

(وهَذَا هُوَ حَقُّ الْكَهَنَةِ مِنَ الذَّبَائِحِ الَّتِي يَقْرَأُهَا الشَّعْبُ بِقَرَا كَانَتْ أَمْ غَنَمًا: يَقْلَمُ الشَّعْبُ لِلْكَاهِنِ

وعائلاتهم الأكل من الأنصباء المخصصة للكهنة، على أن يكون الأكل داخل مكان مقدس<sup>(1)</sup>. وتحتوي النصوص اليونانية على الكثير من المعلومات التي لا تقل تدقيقًا، حول أجزاء الأضحيات والتقدمات المخصصة للكهنة<sup>(2)</sup>. ولا شك في أن الطقوس كانت تبدو أحيانًا غير متشددة بما يكفي؛ إذ كان مسموحًا للكهنة بأخذ نصيبهم معهم، وهو ما كان يجعل من بيعهم جلود الأضحيات واللحوم في نهاية المطاف يبدو بمثابة الأجرة. ومع ذلك، هناك سبب للاعتقاد بأن الكهنة، في هذه الحالة أيضًا، كانوا وكلاء الإله، وممثليه، ومساعديه. وهكذا كان دراويش الإله باخوس يمزقون الأضاحي ويلتزمون لحومها حين تأخذهم الرعدة وتحل فيهم روح الإله<sup>(3)</sup>. ولعله يجب أن نعتبر ضمن الأنصباء الكهنوتية مختلف ما كان يقطععه الملوك<sup>(4)</sup> أو الأسرات المقدسة<sup>(5)</sup>.

وقد كان المقصود من الحرق وأكل الكاهن من الأضحية، هو تخلص أجزاء الحيوان التي تم حرقها أو أكلها، بشكل كامل من الحياة الدنيوية. فعلى غرار الروح التي سبق تخلصها بفعل الذبح، كانت تلك الأجزاء توجه

الشاعر والفكّين والكُرش (تثنية، 3، XVIII).

(1) - لاويون، VI، 19، 22: لا يأكل من الحطّاء (ذبيحة الخطيئة) إلا الرجال، ويجب أن يكونوا طاهرين: (والكاهن الذي يقرّبها هو يأكلها في موضع مقدّس في رواق خيمة الاجتماع... كلُّ ذكّر من الكهنة يأكل منها. هي فزبان مقدّس كلُّ التّقدّيس).

- وبالنسبة إلى الشيلاميم (ذبايح السلامة) (لاويون، X، 14) فيتم قبول نساء الكوهانيم (الكهنة)، لكن يجب أن يأكلن في مكان طاهر كما يجب أن تُطبخ اللحوم دائمًا داخل غرفة مقدّسة (حزقيال، XLVI، 20):

(وأما الصّدر المُرْجَح والشّاقّ الهمّي للمُقدّمة، فكلّها أنت وتَنوك وتَنائك في مكانٍ طاهرٍ، لأنّها نصيبك وتُصيب أُنثاك من ذبائح سلامٍ شَغِبَ إسرائيل) (لاويون، X، 14).

(فقال لي: هذا هو اللّوَضِع الذي يَطنُخُ فيه الكَهَنَةُ ذَبِيحَةَ الإِثْمِ وَذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ، وَخَبْثُ بَخْرُونِ ذَفِيقِ التَّقْبِيَةِ، لِئَلَّا يَخْرُجُوا بِهَا إِلَى الشّاحَةِ فَيَقْدَسُونَ بِهَا الشَّعْبُ) (حزقيال، XLVI، 20).

(2) - بانون، نقوش كوس، م.م.س، 37، 51؛ 38، 2، 5؛ 39، 10 وما بعدها؛ ميشيل (شارل)، جامع النقوش اليونانية، م.م.س، ص 714 (جزيرة ميكونوس)، ص 726 (مدينة ملبيتوس (Miletus)؛ دوبي (جورج)، « نقوش بافلاغونيا »، نشرة للراسلات الهيلينية، للجلد XIII، 1889، ص 300 (مدينة سينوب (Sinope)؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، V، 13، 2؛ ستنجل (بول)، « لغة الفزبان »، في: حولية فقه اللغة، 1879، ص 687 وما بعدها.

Doublet (Georges), « Inscriptions du Paphlagonie », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889, p. 300 (Sinope).

Stengel (Paul), « Zunge des Opfertier », in *Jahrbuch für Philologie*, 1879, p. 687 sqq.

(3) - رود، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، م.م.س، II، ص 15.

(4) - هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 161؛ VI، 57.

(5) - بانون، نقوش كوس، م.م.س، 38، 17.

أيضًا من خلال الحرق والأكل نحو العالم المقدس. وكانت هناك حالات كان فيها الحرق والتدمير يشملان الجسم كله، لا بعض أجزائه فحسب. ففي العولاه العبرية وفي المحرقة اليونانية<sup>(1)</sup>، كان يتم حرق الضحية تمامًا على المذبح أو في المكان المقدس، دون الاحتفاظ بأي شيء منها. وكان الكاهن يقوم، بعد غسل أحشاء الدابة وأطرافها، بوضعها على النار لكي تحترق بالكامل<sup>(2)</sup>، ولذلك كانت الأضحية تسمى أحيانًا "كليل"، أي التامة<sup>(3)</sup>.

ومن بين حالات الحرق الكامل، يوجد عدد منها يتخذ شكلًا خاصًا، إذ يتم ذبح الأضحية وحرق جسدها في وقت واحد، إذ لا يبدأ بقتلها لكي تحترق رفاتها لاحقًا، بل يحدث جميع ذلك مرة واحدة. وهذه هي حالة قرابين التردية، سواء بإلقاء الحيوان في هاوية، أو من فوق برج مدينة أو من

(1) - فلوطرخس، «رسالة في آداب اللائدة»، م.م.س، الكتاب VI، 8، 1 (مدينة سميرن Smyrne)؛ فرجيل، الإنيادة، باريس، 1859، VI، 253؛ وانظر التعليق على ذلك عند: سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإنيادة، VI، 253؛ توتان (فريدريك لوبس)، "حول أكل لحوم البشر والقرابين البشرية في جزر الماركيز"، الأثروبولوجيا، المجلد السابع، 1896، ص 670.

- في النسخة السبعينية للتوراة، تفت ترجمة لفظ "عولاه" بـ "محرقة" (holocauste).  
Virgil, *L'Énéide*, Traduit par M. Villenave et M. Amar, Paris: Garnier Frères, 1859, VI, 253.

Tautain (Louis Frédéric), « Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises », *L'Anthropologie*, Vol. VII, 1896, p. 670

(2) - لاوتون، I، 9؛ لاوتون، IX، 14؛ لاوتون، IX، 20؛ لاوتون، I، 17؛ حزقيال، XL، 38؛ أمّا أعضاؤه الذائبة وأكابرته فيغسلها المذبح بماء، ثم يحرقها الكاهن جميعًا على المذبح، فتكون محرقة، وفود رضى تسر الزئ (لاوتون، I، 9).

(ثم ناولوه أجزاء لحم المحرقة، ورأسها فأحرقها على المذبح) (لاوتون، IX، 14).  
(ووضعو الشحم على الصندين، ثم أخرج الشحم على المذبح) (لاوتون، IX، 20).  
(ويشقي الكاهن الطائر من بين جناحيه، من غير أن يفصله إلى قطعتين، ويحرقه على المذبح فوق خطب النار، فيكون محرقة وفود رضى تسر الزئ) (لاوتون، I، 17).

(وكان هناك مخدغ مخلوق به مع بايه، مخاوير لعضائد الأبواب، حيث كانت تغسل ذبيحة المحرقة) (حزقيال، XL، 38).

(3) - تنبيه، XXXIII، 10؛ عولاه كليل، صموئيل أول، VII، 9؛  
(هم يعلمون يغفون أحكامك وبني إسرائيل شريعتك، يحرقون بخورًا أمام أنفك وقرابين على مذبحك) (تنبيه، XXXIII، 10).

(فأخذ صموئيل حملًا رضيعًا، وقدمه بكامله محرقة للرب، وتضرع إليه من أجل إنقاذ إسرائيل، فاستجاب له الرب) (صموئيل أول، VII، 9).

مزمو، LI، 19، يتم التمييز بين "العولاه" و"الكليل". (عندئذ ترضى بذبائح البر، ومحرقة وتقدمة تامة. حينئذ يقرضون على مذبحك عجولاً).

أعلى معبد<sup>(1)</sup>، بما يحدث الانفصال المفاجئ الذي هو علامة التكريس<sup>(2)</sup>. وقد كانت هذه الأنواع من القرابين موجهة بشكل عام إلى الآلهة الجهنمية أو الأرواح الشريرة. فقد كانت هذه مشحونة بالتأثيرات السيئة، وكان المطلوب في المقام الأول إبعادها، وطردها من الواقع. ولا شك في أن فكرة الهذي لم تكن غائبة عن العملية، إذ كان يتصور بشكل غامض أن روح الضحية، بما تحمله من قوى خبيثة فيها، كانت تلتحق بعالم القوى الشريرة؛ وهذا ما كان يحدث مع نيس عيد الغفران المسيب لعزازيل<sup>(3)</sup>. لكن المهم هو إبعادها وطردها، ولذلك قد يحدث أن يتم الطرد دون قتل. ففي جزيرة ليفكادا (Leucade) اليونانية، كان يُرتب أمر هروب الضحية؛ لكنها كانت

(1) - لقبانوس السيمساطي، «رثة سوريا»، م.م.س، ص 58؛ هيروديانوس، التاريخ الروماني، باريس، 1860، الكتاب الخامس، ص 5 وما بعدها؛ إيلوس ليرينيوس، إيل جبل، م.م.س، ص 8؛ موفيز (فرانز كارل)، الفينيقيون، بون، 1841، ج 1، ص 365؛ فلوطرخس، إينيس وأوزيريس، م.م.س، ص 30.

- في عيد «تارجليا» (Thargelia)، انظر: أمونيوس، شرح وتعليق على أرسطو، برلين، 1897، ص 142. وانظر: مانهاردت، بحوث أسطورية، م.م.س، ص 136، رقم 1.

- في عيد «تسموفوريا» (Thesmophoria)، انظر: رود (اروين)، «تعليق لقبانوس السيمساطي حول عيدي تسموفوريا والتقيسين»، مجلة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانية، المجلد XXV، 1870، ص 549.

- في مرسيليا: سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإضافة، III، 57. كما كان يُلقى بتيس عزازيل في يوم الغفران العظيم أيضا من فوق صخرة. انظر: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم السادس، ص 3-7.

Hérodien, *Histoire Romaine*, Traduction française par Léon Halevy, Paris: Firmin Didot, 1860, Livre V, p. 5 sqq.

Movers (Franz Carl), *Die Phönizier*, Bonn: Weber, 1841, I, p. 365. Ammonios, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, Berlin: Reimer, 1897, p. 142.

Rohde (Erwin), "Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend", In: *Rheinisches Museum für Philologie*, Band XXV, 1870, p. 549.

#### توضيح من المترجم:

عيد «تسموفوريا»: عيد عند قدامى اليونان يُحتفل فيه بإلهة الزراعة «ديمتر». وبشير الاسم باللغة اليونانية (Θεσμοφόρια)، إلى أنه عيد استرجاع الودائع المقدسة (θεσμοί) أي الحبوب المخبأة منذ اللوسم السابق، كي تُزرع من جديد.

(2) - يوجد بعض التشابه بين هطول الأمطار وتغريق بعض الضحايا للمارس في الأعياد الزراعية. انظر: ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 120 وما بعدها؛ مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 278، 287؛ رود، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، م.م.س، I، ص 192.

(3) - لاويون، XVI، 20-22: (وَعِنْدَمَا يَنْتَهِي مِنَ التَّكْفِيرِ عَنْ قُدْسِ الْأَقْنَاسِ، وَعَنْ خِيَمَةِ الْجَمْعِ، وَعَنْ اللَّذِخِ، يَأْتِي بِالتَّيْسِ الْحَيِّ، وَيَضَعُ هُزُونَ يَدَيْهِ عَلَى رَأْسِهِ، وَيَغْرِثُ بِخَمِيصِ خَطَايَا نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ، وَيَحْمِلُهَا عَلَى رَأْسِ التَّيْسِ، ثُمَّ يَطْلِفُهُ إِلَى الصُّخْرَاءِ مَعَ شَخْصٍ ثُمَّ اخْتِيارَهُ لِذَلِكَ. فَيَحْمِلُ التَّيْسُ ذُنُوبَ الشَّعْبِ كُلِّهَا إِلَى أَرْضٍ مَقْفُورَةٍ، وَهَنَّاكَ يَطْلِفُهُ فِي الصُّخْرَاءِ).



تُطرد وتُنْفَى<sup>(1)</sup>. فالعصفور المسيّب في الحقول في قُرَيَاتن تطهير الأبرص في يهودا<sup>(2)</sup>، و"البوليموس" (βούλιμος)<sup>(3)</sup> المطرود من المنازل، ومن مدينة أئينا، يتمّ التضحية بهما بهذه الطريقة. فعلى الرغم من اختلاف الطقوس، فإنّ نفس الظاهرة نفسها تحدث هنا كما في مذبح العولاه في أورشليم حين ترتفع الضحية جميعها دخاناً أمام وجه يَهُوَه. ففي الحالتين، يتمّ فصلها، وتختفي تماماً، حتّى وإن كانت لا تتوجّه إلى مناطق العالم الديني نفسها.

ولكن حين لا يتمّ تقديم بقايا الأضحية برمتها سواء إلى الآلهة أو إلى الشياطين، فإنّها كانت تُستخدم لإكساب المضحّين أو الكائنات المضحيّ بها، الخصائص الدينية التي يولّدها النذر القُرَيَاتني. وتتماثل العمليات التي سنصفها مع تلك التي اعترضتنا في بداية الحفل. وقد رأينا حينها أنّ المضحيّ، من خلال وضع يديه، يُمرّر إلى الضحية شيئاً من شخصيته. أمّا الآن، فإنّ الضحية أو ما تبقى منها هي من سيمرّر للمضحي الصفات الجديدة التي اكتسبتها من خلال التضحية. ويمكن الحصول على هذا التواصل من خلال مجرد مباركة<sup>(4)</sup>. ولكن، بشكل عامّ، يتمّ استخدام طقوس أكثر مادّة؛

(1) - سترابو، جغرافيّة سترابو، باريس، 1890، X، 2، 9.

Strabon, *Géographie de Strabon*, Paris: Hachette, 1890, X, 2, 9.

(2) - لاوتون، XIV، 53: (ويُظهِرُ البَيْتُ بِتَمِ الغُصْفُورِ وَبِالْأَءِ الجَايِ وَبِالْغُصْفُورِ الْخِيّ وَبِخَشَبِ الْأَرَزِ وَالْأَوْفَا وَالْخَيْطِ الْأَخْضَرِ. ثُمَّ يُطْلَقُ الْغُصْفُورُ الْخِيّ إِلَى خَارِجِ الدِّينَةِ عَلَى وَجْهِ الصُّخْرَاءِ، تُكْفَرُ عَنْ الْبَيْتِ، فَيُضَيِّحُ ظَاهِرًا).

(3) - فلوطرخس، «رسالة في آداب اللائدة»، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1844، الكتاب IV، 8، 1. انظر بعض الحقائق للشابهة التي يمكن زيادة عددها بسهولة، عند: فريز، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 157 وما بعدها.

Plutarque, *Les Symposiaques*, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844, Livre VI, 8, 1.

#### توضيح من المترجم:

أورد الكاتبان لفظ بوليموس (βούλιμος) باليونانية في الأصل، وهو لفظ مركّب من كلمتين: βούς (بوس) بمعنى الثور، و λιμός (ليموس) بمعنى الجوع، وهو ما يُعطي معنى "جوع الثور" كناية عن "الجوع للفراط" الذي سينسحب لاحقاً على الأرض للعرف باسم "الشّهره للرضي" (Boulimie/ bulimia). وبالرجوع إلى رسالة فلوطرخس في آداب اللائدة وجنائه يتحدّث عن طقس كان يُقام في مقاطعة بيوتيا (Béotie) اليونانية حين كان هو أركونا لها (والأركون ἄρχων باليونانية يعني الرئيس والقائد)، يتمّ فيه جلب عبد مملوك وضربه بخوص شجر الصفصاف ومطارده عبر أنهج المدينة والجمهور يصيح وراءه: «أخرج أيّها البوليموس (الجوع للفراط) وتعال يا رءاء». ويُطلق على هذا العبد للمثل للمجاعة اسم «بوليموس».

(4) - لاوتون، IX، 22: (ثُمَّ رَفَعَ هَزُونُ يَدَيْهِ نَحْوَ الشَّعْبِ وَبَارَكَهُمْ. وَلَمَّا انْتَهَى مِنْ تَقْرِيبِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ وَالْخَرْقَةِ وَذَبِيحَةِ السَّلَامِ، اخْتَذَرَ مِنْ عِنْدِ الذَّبْحِ).

- تعبّر الشاتاباثا براهمانا بشكل رافع عن نفس اللبأ: "القُرَيَاتن للآلهة، والبركة للمضحيّ". انظر: شاتاباثا براهمانا، 2، 3، 4، 5.

وذلك مثلاً برش الدم<sup>(1)</sup>، وتطبيق الجلد<sup>(2)</sup>، والادتهان بشحم الضحية<sup>(3)</sup> ولس رمادها<sup>(4)</sup>. وقد يحدث في بعض الأحيان أن يُقطع الحيوان إلى نصفين ويقوم المضحّي بالمرور بينهما<sup>(5)</sup>. ولكن الأسلوب الأمثل لتحقيق التواصل كان التخلّي للمضحّي عن جزء من الضحية يأكله<sup>(6)</sup>، إذ بذلك يستوعب خصائص الكلّ بأكله الجزء. أضف إلى ذلك أنه كانت توجد حالات يتم فيها حرق كلّ شيء من قبل الإله، كما كانت توجد حالات كان المضحّي يأخذ فيها

(1) - لاويون، XIV، 7: (أما الغصفور الحي؛ فيأخذه مع خشب الأرز والخيط الأخضر والأوفاء، ويغمسها جميعاً في دم الغصفور للذبح فوق الماء الجاري، ثم يرش على التطهر من البرص سبع مرّات فيطهره، ثم يطفى الغصفور الحي على وجه الضخراء).

- وانظر: فلهوزن، بقايا الوثنية العربية، م.م.س، ص 174 (التلقين).

- في اليونان، انظر: كسينوفون، الصعود، م.م.س، II، 2، 9 (القسام)؛ فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 277، 593 (التطهر).

(2) - لقبانوس السمساطي، «رثة سوريا»، م.م.س، § 55؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، I، 34، 3 (النوم فوق جلد الضحية). وانظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج II، ص 476. وانظر Διὸς χῶδιον عند: ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 146. وانظر: لونورمون (فرانسوا) وويت (جون جوزيف)، «تكفير أو تطهير ثيسوس»، الجريدة الأثرية، المجلد 9، باريس، 1884، ص 352؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 437-438.

Lenormant (François) & Witte (Jean Joseph), « L'expiation ou la purification de Thésée », *Gazette archéologique*, Vol. 9, Paris, 1884, p. 352.

(3) - روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 283-384.

(4) - رماد البقرة الحمراء الذي يُستخدم في مياه التطهر. انظر: عدد، XIX، 9: (وتبخّع رجل ظاهر رماد البقرة وثلقبه خارج للخيم في موضع ظاهر، فيظلّ محفوظاً لجماعة إسرائيل لاستخدامه في ماء التطهر. إنها تبيخة خطية).

- وانظر: أوفيد، المائر، باريس، 1809، IV، 639، 725، 733.

Ovide, *Les fastes*, traduction en vers, par F. De Saintange, Paris : Gabriel Dufour, 1809, IV, 639, 725, 733.

(5) - انظر أعلاه؛ وانظر: إرميا، XXXIV، 18 وما بعدها؛ ملوك أول، XVIII، 32:

(وَأَسْلَمَ النَّاسُ الَّذِينَ نَعَثُوا عَلَى عَهْدِي وَلَمْ يَنْقُذُوا بَنُوذَ مِيثَاقِي الَّذِي قَطَعُوهُ أَمَامِي (عَلَنًا) شُفُوا الْعَجَلُ إِلَى شَطْرِي وَاجْتَاذُوا بَنِيهِمَا، مِنْ رُؤَسَاءِ يَهُوذاَ وَمِنْ رُؤَسَاءِ أُورُشَلِيمَ وَالْخَصِيانِ وَالْكَهَنَةِ وَشَعْبِ الْأَرْضِ جَمِيعِهِ، الَّذِينَ اجْتَاذُوا بَيْنَ شَطْرِي الْعَجَلِ، إِلَى بَدْ أَغْدَائِهِمْ وَظَالِي نَفْسِهِمْ، فَتَضَبَّحُوا جَنْثَهُمْ مَأْكَلًا لِجَوَارِحِ السَّمَاءِ وَلَوْحُوشِ الْأَرْضِ) (إرميا، XXXIV، 18-20).

(وَبَنَى بِهَذِهِ الْحِجَارَةِ مَذْبَحًا بِاسْمِ الرَّبِّ، وَخَفَرَ حَوْلَهُ قَنَاةً تَسْبِغُ نَحْوَ كِيلَتَيْنِ مِنَ الْحَبِّ. ثُمَّ رَتَّبَ الْحَطْبَ وَقَطَعَ الثَّوَرِ، وَوَضَعَ أَجْزَاءَهُ عَلَى الْحَطْبِ وَأَمَرَ أَنْ يَمْلَأُوا أَرْبَعَ خِزَابٍ مَاءً وَيَضُفُّوها عَلَى الْمَحْرِقَةِ وَعَلَى الْحَطْبِ) (ملوك أول، XVIII، 32-33).

- ويبدو أن الشعيرة كانت جزءاً من قرّبان طقوسي يرمز إلى إبرام عقد. انظر: فلوطرخس، مسائل رومانية، م.م.س، ج III.

(6) - نعرف أن الاسم التقني للحوم الزباج شيلاميم (ذبائح السلامة) وما إليها مما يمكن أن يستهلك في مدينة أورشليم، هو «قداشيم» = مقدّسات (انظر ἁγία ἡμέρα في النسخة السبعينية).

- وراجع: إرميا، XI، 15: (أَيُّ حَقٍّ لِحَبِيبِي فِي بَيْتِي بَعْدَ أَنْ ارْتَكَبْتُ الْوَبَقَاتِ الْكَثِيرَةَ؟ أَمْكِنَ لِلْحِمِّ الدَّبَاحِ الْمُقَدَّسِ أَنْ يَضْرِبَ غَنِكَ عَقَابِكَ؟).

- وانظر: روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 238.

التقدمة بأكملها<sup>(1)</sup>.

ومع ذلك، فإن حقوقه في قسط الأضحية المخصص له محدّدة بالطقوس<sup>(2)</sup>، إذ كان عليه في الغالب أن يستهلكه خلال وقت محدّد. فسفر اللاويين يسمح في اليوم التالي للاحتفال بأكل بقايا فُزتان النذر والفُزتان الطوعيّ المعروف باسم "نَدَابَا". ولكن إذا بقي شيء منه إلى اليوم الثالث، فينبغي حرقه؛ ويغدو الأكل منه مجلبة لذنّب عظيم<sup>(3)</sup>. وعموماً، يجب أن تُؤكل الأضحية يوم الفُزتان نفسه<sup>(4)</sup>؛ وحين يُقدّم الفُزتان في المساء، فلا يجب أن يبقى منه شيء إلى الصباح؛ وهذا هو المعمول به في فُزتان الفصح<sup>(5)</sup>. وفي اليونان كانت هناك قيود مماثلة، ومنها على سبيل المثال

- (1) - في الزياح شيلاميم (دنايح السلامة)، وبخلاف الأنصاء اللخصّصة، يتمتع للضحي بالباقي.
- (2) - انظر: روبرتسون سميت، *ديانة الساميتين*، م.م.س، ص 237 وما بعدها.
- (3) - لاويون، VII، 15-18؛ لاويون، XIX، 5-8؛ خروج، XXIX، 34؛  
(أما لحم ذبيحة شكر سلامته فيؤكل في نفس يوم تقديم الذبيحة كفُزتان، لا يبقى منه شيئاً إلى الصباح. وإذا كانت ذبيحة تقديمه نذراً أو ذبيحة اختيارية أخرى، فإنّها تؤكل في يوم تقديمها، وفي اليوم التالي يؤكل ما فضل منها، ويُحرق كلّ ما يتبقى من الذبيحة لليوم الثالث. وكلّ من يأكل من ذبيحة سلامته في اليوم الثالث يكون مذنباً، لأنّها تُصبح غير مقبولة ولا يحسبها الله إلى فُزتها إذ تكون رجسة (لاويون، VII، 15-18).
- (4) - ومضى ذبائح ذبيحة سلام للربّ فلتكن ذبيحة رضى. تأكلونها في اليوم الأول والثاني من تقديمها، وفي اليوم الثالث تُحرقون ما تبقى منها بالنار. أما الأكل منها في اليوم الثالث فذلك نجاسة مُنكرة. والأكل منها يعاقب بذنّيه لأنّه قد دنس فُذس الربّ فُتستأصل ذلك النفس من بين شعبها (لاويون، XIX، 5-8).
- (أما إذا تبقى شيء من لحم الكُفيس أو من الخبز حتى الصباح، فعليك أن تحرقه بالنار لا يؤكل منه لأنّه مُفدّش (خروج، XXIX، 34).
- وانظر: مانهاردت، *طقوس الغابات والحقول*، م.م.س، ج II، ص 250؛ فريزر، *الغصن الذهبي*، م.م.س، ج II، ص 70.
- (4) - لاويون، VII، 15؛ لاويون، XXII، 29-30؛  
(أما لحم ذبيحة شكر سلامته فيؤكل في نفس يوم تقديم الذبيحة كفُزتان، لا يبقى منه شيئاً إلى الصباح (لاويون، VII، 15).
- (ومضى ذبائح فُزتان شكر للربّ، فأذبخواه للرضى عنكم، وكأوه في اليوم غيبه، ولا تُبقوا منه شيئاً إلى الغد، فأنا الربّ (لاويون، XXII، 29-30).
- وانظر: ديلمان (أوغست) وكنوبل (أوغست فيلهلم) وستيفنسون (ويلهلم بلاك)، *سفر التكوين: نقد وتفسير*، أدنبره، 1897، للجلد XII، ص 448.
- Dillmann (August) & Knobel (August Wilhelm) & Stevenson (William Black), *Genesis, Critically and Exegetically Expounded*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1897, Vol, XII, p. 448.
- (5) - خروج، XII، 10؛ خروج، XXIII، 18؛ خروج، XXXIV، 25؛ تفسيه، XVI، 4؛  
(ولا يُبقوا منه إلى الصباح، بل تحرقون كلّ ما تبقى منه إلى الصباح بالنار (خروج، XII، 10).
- (لا يبيت شخص ذبائح عبيدي إلى صباح الغد (خروج، XXIII، 18).
- (لا تترك شيئاً من ذبيحة الفصح إلى اليوم التالي (خروج، XXXIV، 25).

في قرابين آلهة الميليّين (θεοὶς τοῖς Μελιχίοις) باليونانية في النص)، وهي آلهة جهنمية، في مدينة «ميونيا» (Myonia) في منطقة «فوكيس» (Phocide)<sup>(1)</sup>. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الوليمة الفُزبانية لا يمكن أن تكون إلا داخل الحرم<sup>(2)</sup>. وتهدف هذه الاحتياطات إلى منع بقايا الأضحية، كونها مقدسة، من الاتصال بالأشياء الدنيوية. فمن شأن الدين أنه يدافع عن حرمة الأشياء المقدسة في الوقت نفسه الذي يحمي فيه العوام من أذاها. وإذا كان يُسمح للمضحي، رغم دنيويته، بلمس بقايا الفُزبان وأكلها، فما ذاك إلا لكونه أضحي طاهرًا بفعل التكريس، وهو ما يجعله في وضع يمكنه من فعل ذلك دون خطر. ولكن طهارته لا تستمر لفترة طويلة وتتلاشى بمرور الوقت، ولذلك يجب أن تُؤكل البقايا في غضون وقت محدد. أما البقايا التي لا تُؤكل، فكان يجب على الأقل أن لم تُحرق، جمعها وحراستها<sup>(3)</sup>. بل إن مخلفات الحرق التي لا يمكن إتلافها أو استخدامها لا يتم طرحها عشوائيًا، بل يجب وضعها في أماكن خاصة ويُضرب عليها حظّ ديني<sup>(4)</sup>.

(لا تبث شيء من لحم خمل الفصح للذبح في مساء اليوم الأول إلى الغد) (تثنية، XVI، 4).  
(1) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، X، 38، 6. وانظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 240؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 282، 369. وانظر: أثيناوس، مأدبة العلماء، م.م.س، الكتاب VII، ص 276.  
(2) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 27، VIII، 38، 6؛ حزقيوس الإسكندراني، القاموس اليوناني للكتاب المقدس، م.م.س (مفردة Έστια θύομεν)؛ باتون، نقوش كوس، م.م.س، 38، 24.  
(3) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، X، 32، 9 (عبادة إيزيس في مدينة «تيثوريا» Tithorea): بقايا الأضحية تظل معروضة في للعبد كل اللذة الفاصلة بين عيد وآخر؛ وقبل كل عيد تتم إزالتها ودفنها.  
(4) - لاويون، IV، 11: (أما جلد الثور وكلّ لحمه مع رأسه وأكارعه وأمعائه وفترته فإنه يخبئها إلى خارج للخبث إلى مكانٍ ظاهرٍ، حيث يطرخ الزماد، فيحرقها كلها على خطبٍ مُستعجل فوق مكان القاء الزماد).

- وقد كان يتم تغطية دماء الطيور التي دُبحت في للعبد بالتراب.  
- في أولبيا، كان توجد كومة من الرماد أمام المذبح: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، X، 13، 8؛ فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 556؛ ستيجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 15.



نبته الشوما

إن دراسة الفُرتان الحيواني الهندوسي، التي توقّفنا عن وصفها، تُقدّم مجموعة نادرًا ما تتحقّق من جميع هذه الممارسات ومن تلك التي تتعلّق بالهذي إلى الآلهة، وتلك التي تهدف إلى تحقيق التواصل مع المصخين.

فإنّ خنق الضحيّة مباشرة، يُضمن نفاؤها الأضحوي من خلال القيام بطقس خاص يتمثّل في قيام كاهن بقيادة زوجة المصخي الحاضر في الحفل نحو جثّة الضحيّة<sup>(1)</sup>، ومن خلال عمليّات غسل مختلفة، تقوم المرأة بـ"سقاية" كلّ فتحات الدابّة بمياه التطهّر<sup>(2)</sup>. وما أن تفعل ذلك، حتّى يبدأ تقطيع الجثّة. ومن الطعنة الأولى، ينسكب الدّم الذي يُفسح له المجال للتدفّق بوصفه

(1) - تحضر زوجة للمصخي جميع القرابين الهندوسيّة الكبرى وتجلس في مكان مخصّص لها، وتكون موضوع بعض الطقوس كي تغلّف رائحة الفُرتان التي تضمن لها الخصوبة. كاتيايانا شرونا سوترا، VI، 6، 1 وما بعدها؛ أباستامبا شرونا سوترا، III، 18، 1، 12.

(2) - إنها تسقي جميع أنفاس الـ«سارفان برانان» (*sarvân prânân*) (أباستامبا شرونا سوترا، VII، 18، 6) بينما يرش الكاهن جميع أطراف الضحيّة بماء كثير (تايتريتا سميبتا، 1، 3، 9. وانظر: 6، 3، 9، 1. وانظر: شفالايانا شرونا سوترا، VII، 14؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 2، 1، 7)، إذ لا بدّ من إعادة بناء «النازيك» (*nāsike*)، حسب تايتريتا سميبتا. وللحفل عذّة معاني. وقد بالغت التايتريتا في الجانب الاسترضائي: فاللوت «ألم»، وهو اللهب الذي يحترق مع الأنفاس، ويجب تهدئتها. ولذلك تُسقى الأنفاس ماءً يحمل معه الألم والأنفاس نحو الأرض (انظر: شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 2، 8، 16). ومن أجل ذلك خضعت التايتريتا لكلّ فتحة من فتحات الضحيّة تعويذة تأمرها: «اشربي» وليس «تطهري» كما في الفاجابا، وهو تعبير يتوافق مع اسم الطقوس ذاته. أمّا شروحات الفاجابا، فتصرّ على الجانب التطهيري للطقس؛ فتأمر الضحيّة بأن تتطهّر: فالضحيّة حيّة، بل هي «يامرنا» (*Yamrta*) (طعام الآلهة الخالد، الخلود)، ونحن نقتل الدابّة حين نخنقها ونهذئها، لولا أنّ اللياه هي أنفاس الحياة (تحتوي على اللبائى الحيويّة)، وهي التي تمكّننا من خلال غسل الدابّة من إعادة الأنفاس إليها، فتعود الضحيّة مرّة أخرى إلى الحياة وتغدو طعافا خالدا للبشر القانين (شاتاباثا براهمانا، نفس السابق).

النصيب المخصص لشياطين الشر: «أنت نصيب الراكسا (raksas)»<sup>(1)</sup>.

ثم يأتي الحفل الذي يهدف إلى إعطاء الإله الجزء الأساسي من الضحية: إنه «الفايا» (Vapa) أو «الصفاق» في لغة الطب<sup>(2)</sup>. ويتم إزالته بسرعة مع أخذ جميع أنواع الاحتياطات والاستغفار، ثم يُحمل على نحو احتفالي وكأنه هو الضحية، ويكون الضحي ما يزال ممسكاً بالكاهن الذي يحمله<sup>(3)</sup>. وبعدها، يتم طهيه على النار المقدسة بطريقة تجعل الدهون تسيل عليها

(1) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 18، 14 (التعاوذب)؛ وانظر طقشا أكثر دقة في: تايتريا سميبيتا، 1، 3، 9، 2؛ وكذلك: نفس المرجع، 6، 3، 9، 2؛ وراجع: كاتايانا شروتا سوترا، 6، 6، 11. لكن نصوص مدرسة الريح فيدا (أدروغونيجا da adhrgunigada في: شفالايانا شروتا سوترا، III، 3، 1؛ آيتاريا براهمانا، 6، 7، 1، 10) تتحدث ببساطة عن رش الدماء للشياطين، حتى يتعدوا. والنقاش القائم حول هذا الموضوع منير للاهتمام: فمن الجلي أن الشياطين، مثلها مثل الآلهة، تحضر القرابين؛ إذ هي تحتاج أيضاً نصيبها منها، فهو حقها؛ فإذا لم تعط منها من أجل إبعادها (ما يُسمى نير-افا-da nir-ava-dâ، راجع: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 218؛ وانظر: تايتريا سميبيتا، 6، 9، 3، 2)، فقد «تلبّس» بالضحي وعائلته.

- كما تُعطى أجزاء أخرى من الضحية إلى الشياطين، وهي: قطرات الدم التي ستقطر أثناء طهي القلب (كاتايانا شروتا سوترا، 6، 7، 13)، إضافة إلى الأحشاء والفضلات، وأعواد القش التي يراق عليها التّم. (أباستامبا شروتا سوترا لا تُعطي هذه التفاصيل؛ انظر: شواب، الفزان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 137)، ويتم دفن جميعها في «حفرة الفضلات»، خارج المذبح (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 16، 1؛ وانظر: أشفالايانا شروتا سوترا، م.م.س، III، 3، 1). ونجد في: آيتاريا براهمانا، 6، 6، 16، تفسيراً آخر لهذا الدفن.

- وتسكت النصوص عادة بشأن هذه الأجزاء المقدمة إلى الشياطين. بل إنه قد يبدو استدعاء أعداء الآلهة إلى مشاركة الفزان طقشا منافياً للدين (آيتاريا براهمانا، 6، 7، 2).  
- لكن الطقوس واضحة: بشكل عام يتم إلقاء جميع فواصل الفزان غير الصالحة للاستعمال (على سبيل المثال نخالة الحبوب للطحونة لصنع الفطير)، والتخلص منها.

- ويمكن مقارنة هذه الوفائع بممارسة القرابين اليونانية في γαρμλία «إباليونانية في النض الأصلي، ونعيي للمراحيض»، حيث تُلقى مرارة الضحية (فلوطرخس، رسالة في مفاهيم الزواج، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1844، ج II، ص 27)، وبتعاليم الكتاب المقدس حول دفن دماء طيور التطهر.

- ولنلاحظ أن طقوس قرابين الهند تُثبت، على عكس الأفكار الشائعة، أن التضحية الدموية لم تكن تعتمد بالضرورة مبدأ إرافة الدم.

(2) - الجزء العلوي من الصفاق، عضلي ودهني، «أكثرها رثاً، لك أنت، من وسط الدهون أرلناها، ونحن نقدمها إليك». ريغ فيدا، III، 21، 5. إنه الجزء المركزي من الدابة؛ مبدأ حياتها الفردية، إنه «آتمان» (âtman) الدابة (تايتريا سميبيتا، 6، 3، 9، 5) كما أن «الذم هو الحياة» عند الساميين. إنه البعد الفزاني للضحية (للدهاس medhas)، انظر: تايتريا سميبيتا، 3، 1، 5، 2؛ شاتايانا براهمانا، 3، 8، 2، 28؛ وانظر: آيتاريا براهمانا، 7، 3، 6، أسطورة شعائرية غريبة.

(3) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 19، 3 وما يليها. في المقدمة كاهن يحمل مشعلاً مضاءً في يده، ثم الكاهن الذي يحمل القطعة بمساعدة سقودين (لأنه لا يجب أن يلمسها مباشرة)، ثم المضحّي الذي يمسك الكاهن على النحو الوارد أعلاه (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 19، 6، 7، في التعليق). ودواعي الطقوس هي نفسها للذكورة أعلاه (انظر الهامش 181؛ تايتريا سميبيتا، 6، 3، 9، 3 و 4).

قطرة قطرة، وهذا ما يُعرف بسقوط الدهن «على جلد النار»<sup>(1)</sup>، أي على جلد «أغي». وبما أن «أغي» هو المسؤول عن نقل التقدّمات إلى الآلهة، فهذا هو النصيب الأول المسند إلى الآلهة<sup>(2)</sup>. فإذا ما تمّ طهي «الفابا» ونقطيعها، فإنّها تُلقى حينها في النار<sup>(3)</sup> وسط ارتفاع الأصوات بالتهليل والتبجيل وبعد القيام بالأدعية اللازمة. إنّ نصيب آخر يُهدى إلى الآلهة يُعامل هو أيضًا وكأنّه قُرْبان كامل<sup>(4)</sup>، فيتمّ الاعتذار لـ «الفابا» كما سبق الاعتذار للضحية لحظة قتلها. فإذا تمّ ذلك، يُلتفت مجدّدًا إلى الضحية، فيتمّ سلخها وتقطيعها إلى ثماني عشرة قطعة<sup>(5)</sup> تُوضع في قدر لكي تُطبخ مغًا. ويكون الدهن، والمرق، والرغوة<sup>(6)</sup> التي تطفو<sup>(7)</sup> على سطح القدر الذي يتمّ فيه هذا الطهي، من نصيب الإله أو زوج الآلهة المخصّص لهما القُرْبان،

- (1) - ريغ فيدا، III، 21، 5.  
(2) - الطفس بأكملة قديم جدًا، لأن أحد الكهنة بقراً نشيد الريغ فيدا، II، 75، 1، ثم النشيد III، 21 بنمائه، تايترًا براهمانا، III، 6، 7، 1 وما بعده.  
- وانظر: تايترًا سمبيتا، 6، 4، 3، 5. وراجع: آيتارًا براهمانا، 7، 2، 5 وما بعدها. وانظر: لودفيغ، ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة للقدسة، م.م.س، IV، ص 303.  
- وبري برغانه أن هذا النشيد حديث (بحث حول تاريخ الطقوس الفيدية. الشكل العروضي لتراثيل الريغ فيدا، باريس، 1889، ص 18) لأنه يتكون من آيات من أوزان شعرية مختلفة، أي من سلسلة من الصيغ المنفصلة تمامًا عن بعضها البعض (انظر: أولدنبرغ، "الأناشيد الفيدية"، في: كتب الشرق للقدسة، م.م.س، XLVI، ص 283). وهذه الحقيقة لا جدال فيها؛ فالصيغ من مصادر مختلفة، وقد تم تصحيحها في وقت متأخر. ولكن الصيغ موجودة بالتأكيد قبل وجود النشيد، بحيث إذا كان النشيد غير موحد الكتابة، فإنه لا يخلو من وحدة الموضوع، إضافة إلى أن الطريقة الطبيعية التي تشكل بها تدل على ارتباطه بأقدم الطقوس.  
- ويصف النشيد جميع تفاصيل العملية بدقة كبيرة (انظر: تايترًا سمبيتا، 6، 3، 9، 3؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 2، 11). وقد أوجد البراهمة لهذا الطفس الفُرناني لهم جدًا، معنى طبيعي الزعة. Bergaigne (Abel), Recherches sur l'histoire de la liturgie védique. La forme métrique des hymnes du Rig-Véda, Paris : Imprimerie Nationale, 1889, p.18.  
(3) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 22، 2.  
(4) - كلهم يغتسلون. أباستامبا شروتا سوترا، 6، 22، VII، كاتايانا شروتا سوترا، VI، 1، 19، 1.  
، أشفالانا شروتا سوترا، م.م.س، III، 5، 1 و2.  
والنعاويز هي: تايترًا سمبيتا، 4، 1، 5، 1، ريغ فيدا، X، 9، 1-3. ونجد النص نفسه في فيدا الصيغ، VI، 16 كما في الآثارافايدا، VI، 89. والتعويذة الأخيرة تُعتر عن التخلص من المرض، والخطيئة، وللوت، واللعنة، الإلهية والبشرية.  
- أضف إلى ذلك أن فُرتان القابا هو الذي يطبخ، في الحالة التي يكون فيها هدف التضحية هو افتداء إنسان، لحظة الفداء الحاسمة.  
(5) - انظر: شواب، الفُرتان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، رقم 98، ص 126 وما بعده.  
(6) - المصدر السابق نفسه، ص 141، رقم 1. وانظر: لودفيغ، ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة للقدسة، م.م.س، IV، ص 361؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 25، 7 وما بعدها؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 3، 10؛  
(7) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 25، 8.

ولذلك يُلقى جميعها في النار. وهنا، فإن ما نُدّمره هو الضحية بأكملها مزة أخرى<sup>(1)</sup>، أي أنه يتم التخلص تمامًا من الدابة. وأخيرًا، ومن بين الثمانية عشر قطعة التي استُخدمت في صنع هذا الرق، يتم استصفاء عدد منها تُقدّم هدية إلى بعض الآلهة الأخرى أو بعض الشخصيات الأسطورية<sup>(2)</sup>.

ولكن سبعة من هذه الأجزاء تخدم غرضًا آخر مختلف كل الاختلاف<sup>(3)</sup>، إذ سنُقلّ من خلالها قداسة الضحية إلى المضحّي<sup>(4)</sup>، وهي ما يُشكّل ما يسمّى «الإيدا» (Idâ)؛ وهو نفس اسم الإلهة التي تجسّد الماشية وتوزّع الثروة والخصوبة<sup>(5)</sup>. فالكلمة نفسها تُشير إلى الإلهة وإلى نصيب المضحّي من الفُزبان<sup>(6)</sup>، وذلك لأنّ الإلهة تحضر خلال الحفل لكي تتجسّد في الفُزبان. وإليكم كيف يحدث هذا التجسّد: يتم وضع «الإيدا» بين يدي كاهن بعد دهنها بالزيت<sup>(7)</sup>، ويتولّى بقية الكهنة الإحاطة به بمعينة المضحّي ويشرعون

(1) - تايترتا سمييتا، 6، 3، 11، 1. أثناء التضحية، تُقرأ التعوينات: ريغ فيدا، VI، 60، 13، 1، 109، 7 و 6، تايترتا براهمانا، 6، 3، 11، 1 وما بعدها، وهي صيغ تمجيد للآلهة ووصف قبولها التقدمة واستهلاكها بمجرّد وصولها إليهم.

(2) - إلى «أغي»، الذي يكمل الطقوس (انظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، IX، ص 218). وراجع: وانظر: هيلبرندت، الفُزبان الهندي القديم، م.م.س، ص 118.

- وبالنسبة إلى الكائنات الأخرى التي يتم تخصيص أجزاء لها (من الأمعاء الغليظة) في تقمة تكميلية (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 26، 8)، انظر: شواب، الفُزبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، رقم 104. لكن التعاويز الثلاثة والإجابات غير متناغمة بالشكل المناسب.

(3) - يمكن إضافة أخرى، دون عظام. انظر: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 24، 1.

(4) - حول «الإيدا»، انظر بصفة خاصة: أولدينبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 289 وما بعدها، والفاطع للذكورة في الثبوت.

(5) - انظر: برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الريغ فيدا، م.م.س، ج I، ص 323، ص 325؛ ج II، ص 92، ص 94. وانظر: ليفي، عقيدة الفُزبان في البراهمانا، م.م.س، ص 103 وما بعدها.

(6) - ولحظة التضحية هذه مهمة إلى درجة قيام الشانابانا براهمانا بربطها بأسطورة الطوفان الشهيرة التي أصبحت كلاسيكية (شانابانا براهمانا، 1، 8، 12 بأجمعها). انظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، 1، ص 8 وما بعدها.

لكن البراهمة الآخرين، لا يملكون من هذه الأسطورة سوى خاتمتها، وهي مجرّد عنصر من الإيمان البراهماني. فوفقًا لهم، فإن «مانو» (Manu)، الإنسان الأول والمضحّي الأول، باختراعه طقس «الإيدا»، وبالتالي خلقه الإلهة «إيدا» (زوجته، أو ابنته حسب النصوص)، اكتسب ذئبة وماشية (انظر: تايترتا سمييتا، 1، 7، 1 و 2 و 6، 7؛ تايترتا براهمانا، 3، 7، 5، 6). وفي جميع الأحوال، فهي ومقابلها المادّي يمثّلان الماشية، وهما قوّة الماشية: «idâ vai paçavo» («الإيدا» هي الماشية). - موبر (جون)، النصوص السنسكريتية الأصلية حول أصل أهل الهند وتاريخهم، ودينهم ومؤسستاهم، لندن، 1868، ص 182، ص 196 وما بعدها.

Muir (John), Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, London: Trübner, 1868, I, p. 182, p. 196 sqq.

(7) - انظر: هيلبرندت، الفُزبان الهندي القديم، م.م.س، ص 124؛ شواب، الفُزبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 148.



في لمسه بأيديهم<sup>(1)</sup>، وحينها يتم استدعاء الإلهة<sup>(2)</sup>. إنها دعوة بالمعنى الحرفي والتفني للكلمة، أي (vocare in) [إبلاطينية في النص الأصلي، وتعني الدعوة-م]. فالإلهة ليست مدعوة لحضور التقدمة والمشاركة فيها فحسب، بل هي مدعوة أيضًا للحلول فيها، وبهذا نكون أمام استحالة (transsubstantiation) حقيقية. وحين تتم دعوة الإلهة، فهي تأتي ومعها كل أنواع القوى الأسطورية، من قوى الشمس والريح والجو والسماء والأرض والماشية، وهلم جرا. وهكذا، كما يقول النص، يُستنفذ كل ما هو طيب في «الإيدا» (النصيب من القُرْآن) وفي العالم<sup>(3)</sup>. ثم يقوم الكاهن الذي يمسك «الإيدا» في يديه بأكل نصيبه منها<sup>(4)</sup>، ويليه المضحي الذي يفعل الشيء نفسه<sup>(5)</sup>، فيما يظل الجميع جالسا في صمت إلى حين يفضض المضحي فمه بالماء<sup>(6)</sup>. وحينها<sup>(7)</sup>، يتم توزيع الأنصاء على الكهنة الذين يمثل كل واحد منهم أحد الآلهة<sup>(8)</sup>.

- (1) - هيلبرندت، القُرْآن الهندي القديم، م.م.س، ص 125.
- (2) - يسمى الحفل «إيداهافانا» (idāhvayana) أو «إيدوباهافانا» (idopahvāna)، وهو للصلح الذي يتوافق بالضبط مع استدعاء الروح القدس في القداس المسيحي. والنص هو: أشفالابانا شروتا سوترا، م.م.س، I، 7، 7، وتوجد ترجمة له في: هيلبرندت، القُرْآن الهندي القديم، م.م.س، ص 125-126؛ أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 290 وما بعدها. والنصوص في تايترتا براهمانا، 3، 5، 8، 1؛ 3، 5، 13، 1 وما بعدها؛ شانخايانا غريهيا سوترا، I، 10، 1 مختلفة قليلاً.
- ويتكوّن هذا الابتهاال أساساً من سلسلة من الناشدات الموجهة إلى الإلهة التي يفترض أن تُحضر معها جميع القوى المذكورة، ومن ناحية أخرى، دعوة الكهنة والضحي ليأخذوا نصيبهم من تلك القوى للتجفّة. يقول للضحي، أثناء لحظة استراحة (أباستامبا شروتا سوترا، IV، 10، 6؛ تايترتا سمبيتا، 1، 7، 1، 2): «فلنكن هذه التقدمة (من خليط اللبن) قوتي».
- (3) - تايترتا براهمانا، 3، 5، 8؛ 3، 5، 13.
- (4) - «الأفانريدا» (āvantaredā)، أي «الإيدا» الإضافية التي يحملها في يده الأخرى (انظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، IX، ص 213)، ويقول (أشفالابانا شروتا سوترا، م.م.س، I، 7، 8، وانظر: تايترتا سمبيتا، 2، 6، 8، 1، 2): «أيتها الإيدا، تقبلي نصيبنا، اجعلي أبقارنا تنمو، وكثري خيولنا. أنت مالكة زهرة الثروة، أطعمينا منها، أعطينا منها».
- (5) - يقول المضحي: «أيتها الإيدا، تقبلي نصيبنا، إلخ... اجعلينا نأكل منك بأجسادنا وأرواحنا (الشرح في تايترتا براهمانا)، كلنا مع جميع ناسنا» (تايترتا براهمانا، 3، 7، 5، 6).
- (6) - أشفالابانا شروتا سوترا، م.م.س، I، 8، 2.
- (7) - تصف إحدى المدارس طقس تقدمة للأرواح (كاتايانا شروتا سوترا، III، 4، 16 و17). ورغم قدم هذا الطقس (فيذا الصيغ، II، 31)، إلا أنه طقس مدرسي فحسب.
- (8) - انظر التعاويذ في: هيلبرندت، القُرْآن الهندي القديم، م.م.س، ص 126 وما بعدها؛ وبهذا يفترض أن يكون قم «الأعني دهر» (agnidhra) (كاهن النار) هو قم «آعني» نفسه. وبالتالي، فإن أنصاء الكهنوت هي أنصاء الإلهة.
- ولا تتعلق للسألة هنا، كما رأى السيد أولدنبرغ، بوليمة جماعية، أي بقُرْآن جماعي، أيّا كان المظهر. ففي «الإيدا»، يكتسب «نصيب الضحي» خاصية «طبية» (أولدنبرغ)؛ فهو يُعطي للضحي قوة، إذ «يضع فيه للماشية» كما تقول النصوص: «paçûn yajamāne dadhâti» (لاحظ استخدام صيغة اسم المكان). انظر: تايترتا سمبيتا، 2، 6، 7، 3؛ آيتاريا براهمانا، 2، 30، 1؛ 6، 6.

وبعد أن ميّزنا في مختلف الطقوس التي تُمَتِّق مقارنتها للتقو، بين طقوس الهذي إلى الآلهة وطقوس الإستخدام من قبل البشر، من المهم أن نلاحظ ثماثلهما. فكلاهما يتشكّل من الممارسات نفسها، ويتضمن الأعمال نفسها. فنحن نجد في كليهما رشّ الدم؛ كما نجد بسط الجلد، سواء على المذبح أو على تمثال المعبود هنا، أو على المضخّي أو أواني الفُزبان هناك؛ ونجد الوليمة الجماعية، إمّا الخبائية الأسطورية بالنسبة إلى الآلهة، أو الحقيقية بالنسبة إلى البشر. ففي العمق، فإنّ هذه العمليات، على اختلافها، متطابقة إلى حدّ كبير. ذلك أنّها تتعلّق بجعل الضحية بعد ذبحها في تماسٍ إمّا مع العالم المقدّس، أو مع الأشخاص أو الأشياء التي تستفيد من التضحية. ومن الواضح أنّ الرشّ، واللمس، ونشر الجلد ليست سوى طرق مختلفة لتواصل تجعله الوليمة الجماعية في أعلى درجات الحميمية؛ لأنها لا تُنتج مجرد تقارب خارجي، بل تنتج امتزاجاً بين جوهرين يمتص كلّ منهما الآخر إلى درجة استحالة التمييز بينهما. وإذا ما كان هذان الطقسان متشابهين إلى هذا الحدّ، فما ذاك إلا لوجود تماثل في موضوعهما. ففي كلتا الحالتين، ينبغي تمرير القوة الدينية التي راكمتها التكريسات المتتالية في الكائن الذي تُمَتِّق التضحية به، من ناحية أولى إلى المجال الديني؛ ومن ناحية ثانية إلى المجال الدنيوي الذي ينتمي إليه المضخّي. وبهذا، يُسهم كلا النظامين، كلّ بطريقته الخاصة، في إرساء تلك الاستمرارية التي تبدو لنا، بعد هذا التحليل، إحدى أبرز خصائص الفُزبان. فالضحية هي الوسيط الذي يتمّ من خلاله خلق التواصل، وبفضله تتحد جميع الكائنات التي تجتمع في الفُزبان، وتمتزج جميع القوى التي تشارك فيه.

بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك؛ إذ هو لا يتعلّق بوجود تشابه فحسب، بل يتجاوزه إلى تضامن وثيق بين هذين النوعين من ممارسات الهذي. فالأولى هي شرط الثانية. ولكي يمكن للبشر الاستفادة من الضحية، يجب أن تكون الآلهة قد تلّقت حصّتها منها. فهي مشحونة بالفعل بالقداسة إلى حدّ أنّ الشخص الدنيوي، على الرغم من التكريسات المسبقة التي رفعته، إلى حدّ ما، فوق طبيعته الدنيوية والطبيعية، لا يمكنه لمسها دون خطر. لذلك يجب التقليل من حدّة شحنتها الدينية، والتي تجعلها غير صالحة

10، 11؛ شاتاباثا براهمانا، 1، 8، 1، 12، إلخ.

- و«الإيد» جزء من طقوس القرابين الهندوسية الجليّة.

- ولننصف أنّ بقايا الضحية هي، إلى حدّ ما، مدّنة: يمكن للبراهمة وللمضخّي أن يأخونها إلى بيوتهم. (شواب، الفُزبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 149). ونحن لا نعرف قاعدة تحدد مواعيد لاستهلاك بقايا الأضاحي، لكن توجد مواعيد لاستهلاك جميع الأطعمة بشكل عام.

للاستخدام من قبل البشر، وهو ما تحققه بالفعل عملية الذبح جزئياً. فالشحنة الدينية إنما تتركز بشكل بارز في النفس، وبمجرد أن تختفي النفس، تغدو الضحية أقل خطراً، ويمكن حينها التعامل معها بأقل ما يمكن من الاحتياطات. بل إن هناك قرابين تختفي فيها جميع الأخطار منذ لحظة الذبح؛ وهي تلك التي يُستخدم فيها الحيوان بأكمله من قبل المضحي، دون أن يُخصص أي جزء منها إلى الآلهة. ولكن في حالات أخرى، لا تكون هذه العملية الأولى كافية لاستفراغ الشحنة الدينية من الضحية بالقدر الكافي. ولذلك، من الضروري إعادة الكرة مرة أخرى من أجل إبعاد ما تبقى من خطر داخل الضحية نحو مناطق مقدسة؛ أي ينبغي كما تقول الطقوس الهندوسية، تقديم قُربان جديد<sup>(1)</sup>. وهذا هو الغرض من طقوس تخصيص أنصباء للآلهة.

وعليه، يمكن تلخيص الطقوس العديدة التي تمارس على الضحية، في أساسياتها في مخطط بسيط. يبدأ الأمر بتكريس الضحية؛ ثم التخلص من القوى التي أثارها هذا التكريس وركزها في الضحية، وذلك بدفع بعضها نحو كائنات العالم المقدس، والبعض الآخر إلى كائنات العالم الدنيوي. وبالتالي، فإنه يمكننا تمثيل سلسلة الحالات التي تمرّ من خلالها بمنحى: فهي ترتفع إلى أقصى درجات الانفعال الديني، وتظلّ كذلك للحظة، ثم تنحدر بعدها تدريجياً. وسنرى أنّ المضحي يمرّ هو أيضاً بمراحل مماثلة<sup>(2)</sup>.

(1) - انظر السابق.

(2) - قد يستغرب البعض عدم إشارتنا في هذه الخطاطة إلى الحالات التي تكون فيها الضحية شيئاً آخر غير الحيوان. ولعلّه من حقنا ذلك نسبياً. فقد رأينا بالفعل كيف أعلنت الطقوس معادلة نوعين من الأشياء (انظر أعلاه). على سبيل المثال، في مجمل القرابين الزراعية، فإنّ هويتها الأساسية تجعل تعويض بعضها بأخرى ممكناً (انظر ما سبق). ولكن يوجد ما هو أهمّ من ذلك، وهو إمكانية إقامة تماثلات حقيقية بين الأضاحي والقرابين التضحية. فإعداد الكعك، وكيفية دهنه بالزيت أو الزبدة، إلخ، جميع ذلك يتوافق مع إعداد الضحية. بل إنّ إنشاء الشيء للقدس خلال الحفل يكون أكثر وضوحاً في حالة ذبيحة القُربان أكثر من أي حالة أخرى، لأنّه غالباً ما يتمّ بأكمله في المذبح ذاته (انظر بالنسبة إلى الهند: هيلبرندت، القُربان الهندي القديم، م.م.س، ص 28-41) وخاصة في حالة وجود تماثيل تُقرب إليها القرابين.

- بخصوص الهند، انظر: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، م.م.س، § 116؛ ص 64؛ § 148. وانظر: فيبر، دراسات هندية، م.م.س، II، ص 338 (مفردة Naksatra)؛ ومعلومات متفرقة في: شانخايانا غريها سوترا، IV، 19.

- وبالتسبة لليونان، انظر أعلاه، وانظر: ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 90 وما بعدها؛ فيستوس، في معاني الألفاظ، م.م.س، ص 129؛ وانظر: فيرر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 84، ص 139 وما بعدها؛ لوبيك، أغلوفاموس، م.م.س، ص 119 وما بعدها. ثم إنّ للتدمير طابع التكريس النهائي نفسه الذي نجده في قتل الضحية الحيوانية. فنحن نضع دوماً، على الأقلّ روح الذبيحة، خارج العالم الواقعي. لكن يوجد اختلاف وحيد بحكم طبيعة

## - الخروج

لقد حدثت الآثار المفيدة للفُزبان؛ لكن الأمر لم ينتهِ بعد. فمجموعة الأشخاص والأشياء التي تشكّلت بالمناسبة حول الضحية لم تعد ضرورية؛ وقد آن لها أن تتلاشى ببطء وهدوء، وكما أنّ الطقوس هي التي أوجبتها، فإنّ الطقوس وحدها هي التي يمكنها أن تُزيل العناصر التي تتكوّن منها. وبما أنّ الروابط التي وُحّدت الضحية مع الكهنة والمضحي لم تنكسر بالذبح؛ وبما أنّ جميع الذين شاركوا في الفُزبان اكتسبوا طابعاً مقدّساً غزّلهم عن العالم الدنيوي؛ فمن الضروري تسير خروجهم من الدائرة السحرية التي ما تزال مقفلة وتمكينهم من العودة إلى العالم الدنيوي. كما ينبغي علاوة على ذلك، محو الأخطاء التي قد تكون ارتكبت خلال الاحتفالات قبل استئناف الحياة العادية. والطقوس التي يتم بها هذا الخروج من الفُزبان هي بالضبط مثيلة تلك التي لاحظناها عند الدخول فيه<sup>(1)</sup>.

وفي الفُزبان الحيواني الهندوسي، كما في جميع قرابين الطقوس نفسها، فإنّ هذه المرحلة الأخيرة من الفُزبان محدّدة بوضوح. فتتمّ التضحية بما تبقى من الزبدة والدهون المتناثرة على العشب<sup>(2)</sup>؛ ثم يحرق عدد من الأواني

---

الأشياء: إذ تتزامن في معظم الحالات، لحظة التقديم ولحظة التكريس، دون أن تكون الضحية مكتسبة طابع شيء ينبغي القضاء عليه. في الواقع، فإنّه يتم تدمير الفُزبان لحظة وضعه فوق المذبح، ودفنه في الأرض، أو تبخره أو احتراقه في النار؛ فيحترق الفطير وتحترق حفنة الدقيق وينصاعدان دخاناً. فالتضحية وتقديم الفُزبان إلى الإله يتقآن في لحظة طقوسية واحدة. ولكن ليس هناك شك في طبيعة التدمير؛ وبالتالي فإنّ مجرد وضع الحطب يُعتبر في بعض الطقوس الهندوسية، فُزباناً في حدّ ذاته (نشير إلى "الصامدمهي" (sāmidhenī)، انظر: هيلبرندت، الفُزبان الهندي القديم، م.م.س، ص 74 وما بعدها).

- كما يكون توزيع الأجزاء بحسب مقتضى الأحوال، مماثلاً للفُزبان الحيواني: فنجد في حالة فُزبان اكتمال القمر وولادة الهلال، أنصاء مخصصة للآلهة، أي «الإبدا»، إلخ.  
- وأخيراً، دعونا نذكر بأن أهمّ القرابين الهندوسية على الإطلاق، ولعلّها الحالة الأكثر استثنائية من بينها والتي تتعرّض فيه الضحية لجميع العوامل للمكنة، هو فُزبان السوما، وأنّه على غرار الفُزبان المسيحي، مكوّن من فُزبان نباتي.

(1) - ليس هناك ما هو أكثر قابلية للتفسير؛ لأنّ الأمر يتعلّق بنفس الأشخاص والأشياء، ومن ناحية أخرى، وبحكم القوانين للعروفة التي تنظم الأشياء الدينية، فإنّ العمليات التطهيرية نفسها هي التي تمنح الطابع للمقدس أو تنزعه.

(2) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 26، 12؛ كاتيايانا شروتا سوترا، VI، 9، 11؛ تايترتا سمييتا، 1، 3، 11، 1؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 5، 5 بالنسبة إلى التعويذة (كاتيايانا شروتا سوترا تستخدمها بشكل أفضل). ويتم تقديم سلسلة من القرابين الصغيرة (انظر: شواب، الفُزبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، رقم 3) التي تعتبر صيغها عن اختتام الشعيرة.

بإلقائها في النار القُرْبانِيَّة<sup>(1)</sup>، كما يُحرق عشب القُرْبان<sup>(2)</sup> وعصا القائم بالتلاوة والألواح الصغيرة المحيطة بالفيدي<sup>(3)</sup>. كما تتم إراقة مياه التطهير التي لم تُستخدم، ثم توجيه الشكر إلى العمود<sup>(4)</sup> وسكب الزيت عليه. وقد يحدث أحياناً أخذ العمود إلى المنزل، لأنّه من المفترض أنّه يمحو أخطاء الطقوس، كما يمكن أن يُحرق على غرار حرق العشب<sup>(5)</sup>. ثم يتم حرق جميع بقايا التقدّمات، وتُنظف الأواني وتؤخذ بعيداً بعد غسلها<sup>(6)</sup>، باستثناء السقود الذي استُخدم في شيء القلب، إذ يتم دفنه؛ وهذه حالة خاصة من الطقوس التي تُوجب إخفاء أداة الجريمة أو الأداة المستببة للألم<sup>(7)</sup>.

وهاكم الآن ما يحدث للناس. يتجمّع الكهنة والمضحي وزوجته ويتطهرون بغسل أيديهم<sup>(8)</sup>. ولهذا الطقس هدف مزدوج: فهو أولاً يُطهر المرء من الأخطاء التي قد يكون ارتكبها في تقديم القُرْبان، ثم تلك التي يهدف القُرْبان نفسه إلى محوها؛ أي أنّه يتم في الواقع التحلّل من حالة التدين القُرْبانِي، وهذا ما يُعتبر عنه طقس التحلّل من النذر<sup>(9)</sup>: «يا أغني، لقد نذرث نذري، ووفّيت به، وها أنا أعود إنساناً... وها أنذا أنزل من عالم الآلهة إلى عالم البشر»<sup>(10)</sup>.

ولعلّ الإشارة إلى شكل مبالغ فيه من نفس الطقوس قد يجعل المعنى أكثر وضوحاً، ونقصد طقس «اغْتسال التحلّل»<sup>(11)</sup>. ففي هذا الطقس الذي

(1) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 27، 4؛ كاتيابانا شروتا سوترا، VI، 9، 12 (والعجب أن الأباستامبا تقبس التعويذة من فيدا الصيغ، VI، 21).

(2) - هيلبرندت، القُرْبان الهندي القديم، م.م.س، ص 145-147؛ شواب، القُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 156-159.

وخلال هذه الشعيرة يحدث تكييف غريب لمختلف لحظات القُرْبان (تأثيرتا براهمانا، 3، 6، 15 كاملة) ولل فوائد التي يتوقعها للمضحي؛ ولسوف ينوق ما أذناه للآلهة (انظر: أشفالابانا شروتا سوترا، I، 9، 1).

(3) - هيلبرندت، القُرْبان الهندي القديم، م.م.س، ص 147-149.

(4) - مع شكره على إبلاغ التقدمة إلى الآلهة: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 28، 2؛ تأثيرتا براهمانا، 2، 4، 7، 11. وانظر: تأثيرتا سميبيتا، 3، 5، 4.

(5) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 13، 4؛ آيتارتا براهمانا، 5، 3، 6.

(6) - شواب، القُرْبان الحيواني الهندي القديم، م.م.س، ص 107؛ هيلبرندت، القُرْبان الهندي القديم، م.م.س، ص 140-141.

(7) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 26، 15؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 8، 5، 8؛ تأثيرتا سميبيتا، 4، 1، 8؛ فيدا الصيغ، 22، VI؛ أباستامبا شروتا سوترا، VII، 22، 16.

(8) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 28، 16 وما بعدها. تأثيرتا سميبيتا، 1، 4، 45، 3.

(9) - هيلبرندت، القُرْبان الهندي القديم، م.م.س، ص 174. وانظر: ليفي، عقيدة القُرْبان في البراهمانا، م.م.س، ص 66.

(10) - انظر: شاتاباثا براهمانا، 1، 1، 1، 4-7.

(11) - فير، دراسات هندية، م.م.س، X، ص 393 (مفردة Avabhria)؛ أولدنبرغ، ديانة الفيذا،

ينتهي به فُزبان الشوما، والذي هو عكس الديكشا، يقوم المضحى بعد التخلص من الأدوات، بالاعتسال في بركة صغيرة ذات ماء جارٍ<sup>(1)</sup>، كما يتم تغطيس جميع بقايا الفُزبان وجميع فروع نبتة السوما المعتصرة<sup>(2)</sup> في مياهها. وحينها، يقوم المضحى بحلّ الحزام الفُزباني الذي كان يرتديه خلال الديكشا؛ ويفعل نفس الشيء للرباط الذي يشدّ بعض ثياب المرأة، وللعمامة وجلد الظبي الأسود، ولردائي الفُزبان، ويجري تغطيس كل ذلك في الماء. ثم يغطس هو وزوجته في الماء حتى الغثق، ويستحقان وهما بصليان، حيث يغسل كل منهما ظهر الآخر أولاً، ثم أطرافه<sup>(3)</sup>. فإن فعلاً ذلك، خرجا من البركة وارتديا أثواباً جديدة<sup>(4)</sup>. لقد ذهب كل شيء في الماء ومع الماء، وامحى كل خطر؛ وعُفرت الأخطاء الطقسية التي قد تكون حدثت، وكذلك الجريمة التي ارتكبت بقتل الإله "شوما". وإذا كان هذا الطقس أكثر تعقيداً من ذاك الذي تحدثنا عنه في البداية، فهو مماثل له من حيث الطبيعة: فالوقائع والنظرية تُسند إليه نفس الوظيفة.

ولئن كانت النصوص التوراتية للأسف أقل اكتمالاً وأقل وضوحاً؛ إلا أنها لا تعدم مع ذلك بعض التلميحات لنفس الممارسات. ففي عيد الغفران الكبير، يدخل رئيس الكهنة، بعد طرد تيس عزازيل، إلى قدس الأقداس وينزع ثوبه المقدس «كي لا ينشر القداسة»؛ ويغتسل ويلبس ثياباً أخرى، ثم يخرج ويُقدّم ذبيحة غولاه (مُحرقة)<sup>(5)</sup>. كما كان الرجل الذي يقود التيس

م.م.س، ص 407 وما بعدها.

- وقد لا تكون تعبيرات «الوانع»، إلخ، التي استخدمها السبد أولنبرغ هي الأفضل، لكنه أشار مع ذلك إلى معنى الطقس كما يظهر (ليس في الربيع فينا حيث ذكر، انظر: غراسمان، قاموس الربيع فينا، م.م.س، مفردة Avabhria)، بل في جميع النصوص الطقسية واللاهوتية الأخرى. انظر: أباستامبا شروتا سوترا، VII، 7، 12 وما بعدها؛ XIII، 19 وما بعدها؛ كانيابانا شروتا سوترا، VI، 10، 1، X، 8، 16 وما بعدها.

(1) - هذه الأماكن والمستنقعات، أو «التيرثا» (Tirthas) التي ما تزال تُعتبر أماكن مقدسة بشكل خاص في الهند، يُفترض أن تكون للكان للفصل للإله «فارونا» (شاتابانا براهمانا، 4، 4، 5، 10).

(2) - أباستامبا شروتا سوترا، VII، 20، 10، 11.

(3) - أباستامبا شروتا سوترا، XIII، 22، 2، الشروحات. وفي الوقت نفسه، يكتزون العديد من الصيغ للعبارة عن أنهم يكفرون عن خطاياهم وعن أخطائهم الطقسية، وأتهم بكتسبون القوة والافلاح والمجد، ويستوعبون بذلك القوة السحرية للمياه والطقوس والنباتات.

(4) - يعطون ثيابهم القديمة للكهنة، ويتخلّون بذلك عن شخصيتهم القديمة، ويرتدون أخرى جديدة، بحيث يكتسبون «جللاً جديداً مثل الثعبان»، ويصبحون «خالين من كل خطيئة كما الطفل الرضيع». انظر: شاتابانا براهمانا، 4، 4، 5، 23.

(5) - لاوتون، XVI، 22-23: (فيخملّ التيس ذئوب الشعب كُلّها إلى أرض مُفقرّة، وهناك يُظْلَفَة في الصخرَاء. ثم يَنْخُلْ هَرَوْن إلى خِيَمَةِ الاجْتِمَاع، حيث يَخْلَعُ اللابِسَ الكَثَائِيَّةَ التي ارتناها عند دخوله إلى قُدْسِ الأفَناسي وَيَضَعُهَا هُنَا).

يستحم ويغسل ملابسه قبل عودته<sup>(1)</sup>، وهذا ما يتوجب أيضًا على من يقوم بحرق بقايا الحطّاء (ذبيحة الخطيئة)<sup>(2)</sup>. ولا نعرف ما إذا كانت القرايين الأخرى مصحوبة بممارسات مماثلة<sup>(3)</sup>. وفي اليونان، وبعد تقديم القرايين التكفيرية، يقوم الكهنة، رغم محاذرتهم قدر الإمكان عدم لمس الضحية، بغسل ملابسه في مياه نهر أو نبع قبل العودة إلى المدينة أو إلى ديارهم<sup>(4)</sup>، كما يتم غسل الأواني التي استخدمت في القُرْبَان بعناية إن لم يتم حرقها<sup>(5)</sup>. إننا بالتأكيد إزاء ممارسات تحدّ من أثر التكريس، وهي مهمة نسبيًا بدليل بقائها حيّة في القُدّاس المسيحي. فنحن نجد الكاهن المسيحي يقوم، بعد تناول القُرْبَان المقدّس، بغسل الكأس، ثمّ بغسل يديه؛ وبعدها ينتهي القُدّاس وتنغلق الدائرة ويُعلن القسيس الصيغة النهائية التي تحرّره من القُدّاس: *Ite, missa est*<sup>(6)</sup> [\*]. وتتوافق هذه الاحتفالات مع تلك التي تميّز الدخول في القُرْبَان، فيتحرّر المؤمن والكاهن بنفس المراسم التي دخل بها في بداية الاحتفال، غير أنّها تتخذ المسار المعكوس من أجل تحقيق التوازن مع الأولى.

ومن هنا، فإنّ الحالة الدينية للمضحي تتخذ هي أيضًا شكل منحني مماثل لذلك الذي مرّت به الضحية. فهو يبدأ بالارتفاع تدريجيًا في الدائرة الدينية، ليصل إلى نقطة ذروة ينحدر بعدها نحو الدائرة الدينيّة. وهكذا، تندفع جميع الكائنات والأشياء التي تلعب دورًا في القُرْبَان فيما يشبه حركة مظردة تتتابع منذ الدخول وحتى الخروج وفق منحدرين متعاكسين. لكن

- كما يغيّر ثيابه كذلك في نهاية الصيام، فيعود حينها إلى بيته ويتلقّى تهاني أصدقائه لآله تحفل جميع المحن، وأنجز كلّ الطقوس، ونجا من جميع أخطار ذلك اليوم (يوما، في: تلمود أورشلين، م.م.س، القسم الثامن من للشنا، 8، 5)

(1) - (ويُغسل ثيابه ويُستحم بماء، ويُغذّ ذلك يَدْخُلُ إلى اللُحْمِ) (لاويون، XVI، 26).  
(2) - (وعلى من يخرّفهما أن يغسل ثيابه ويُستحم بماء، ويُغذّ ذلك يَدْخُلُ إلى اللُحْمِ) (لاويون، XVI، 28).

- والشيء نفسه لمن يجمع رماد البقرة الحمراء.  
(3) - ونحن نعرف من الآية حزقيال، XLIV، 19، أنّ ثياب الكهنة كانت توضع في "غرف مقدّسة" يقوم الكهنة بتغيير ملابسهم فيها قبل الاجتماع بالشعب؛ ويمثل لمس هذه الثياب خطرًا كبيرًا على الناس العاديين: (وإذا انصرفوا إلى الشاحّة الخارجيّة حيث يجتمع الشعب، يخلعون ثياب خدمتهم ويضعونها في مخادع القدس، ثمّ يرتدون ثيابًا أخرى لئلاّ يقدّشوا الشعب بثيابهم).  
(4) - فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 44؛ باتون، نقوش كوس، م.م.س، 28، 24؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 54 وما بعدها.  
(5) - لاويون، VI، 21 (حطّاء).

(أما إناء الخزف الذي تظبخ فيه فيكسر. أما إن طبخت في إناء نحاسي فيجب أن يخلّى ويُغسل بماء) (لاويون، VI، 21).

(6) [\*] - عبارة باللاتينية يختم بها الكاهن القُدّاس، وتعني: «تفرّقوا، حان الفراق» [لترجم].

إذا كان للمنحنيين الموصوفين على هذا النحو نفس الشكل العام، فإنّهما لا يصلان إلى الارتفاع نفسه؛ إذ من الطبيعي أن تكون ذروة المنحنى الخاص بالضحّة أعلى من مثيلتها عند المضحي.

أضف إلى ذلك، أنّه من الواضح أن أهمية مرحلي الصعود والهبوط هاتين، يمكن أن تختلف بشكل لا محدود حسب الظروف. وهذا ما سنظهره فيما يلي.



### III

## كيف تختلف الخطاطة وفق الوظائف العامة للقرآن

في الواقع، لم نقم إلى حد الآن إلا ببناء خطاطة فحسب. لكنّها خطاطة تتجاوز التجريد البسيط؛ إذ رأينا بالفعل وبشكل ملموس، أنّها متحقّقة في حالة القرآن الحيواني الهندوسي، بل وتمكّنّا في هذا الإطار من جمع عدد من الشعائر القرآنية المقرّرة في الطقوس السامية وفي الطقوس اليونانية واللاتينية. وفي الواقع، فهي تشكّل المادّة المشتركة التي تتولّد منها أكثر أشكال القرايين خصوصيّة. فوفق الغرض المنشود، ووفق الوظيفة التي يجب أن تفي بها، يمكن ترتيب الأجزاء التي تُشكّلها وفق نسب مختلفة وبترتيب مختلف؛ وقد يأخذ بعضها أهميّة أكبر على حساب أخرى، بل قد يكون بعضها الآخر غائبًا تمامًا. ومن هنا يتولّد تنوع القرايين، لكن دون أن تُوجد اختلافات نوعيّة بين مختلف التركيبات. فنحن نجد دومًا العناصر نفسها مجتمعة بشكل مختلف أو بشكل غير متكافئ. وهذا ما سنحاول عرضه بخصوص بعض الأنواع الأساسيّة.

وبما أن الغرض من القرآن هو التأثير على الحالة الدنيويّة للمضحي أو موضوع القرآن، فإنّه يمكن للمرء أن يتوقّع مسبقًا أنّ الخطوط العامّة لخطاطتنا يجب أن تختلف وفق ما عليه تلك الحالة عند بداية الاحتفال. ولنفترض أولاً أنّها محايدة. فالمضحي (وما نقوله عن المضحي يمكن سحبه على الضحية في حالة القرآن الموضوعي) لا يملك قبل مباشرة القرآن، أيّ طابع مقدّس؛ ومن هنا فإنّ وظيفة القرآن هي جعله يحصل على قداسة، وهذا ما يحدث خصوصًا في قرايين المسارّة والترسيم. ففي هذه الحالات، تكون المسافة كبيرة بين النقطة التي ينطلق منها المضحي والنقطة التي يجب أن يصل إليها. ولذلك، تكون الاحتفالات التمهيدية بالضرورة دقيقة جدًا. فهو يدخل خطوة خطوة وبحذر شديد، في العالم المقدّس. وعلى العكس من ذلك، ولأنّ التكريس يغدو حينها مرغوبًا أكثر منه مرهوبًا، فإنّه يخشى تقليصه بالحدّ منه وتقبيده بشدّة. وبما أنّه لا بدّ للمضحي، حتى بعد

عودته إلى الحياة الدنيوية، أن يحافظ على شيء مما حصل عليه خلال الفُزبان، فإنه يتم بالتالي اختصار ممارسات الخروج إلى أبسط أشكالها، إلى درجة أنها قد تختفي تمامًا. غير أن أسفار موسى الخمسة لا تشير إليها حين تصف طقوس ترسيم الكهنة اللاويين. أما في القُداس المسيحي، فإنها لم تتواصل إلا في شكل تطهيرات إضافية. ومن ناحية أخرى، فإن التغيرات التي تحدثها هذه القرايين، يمكنها أن تدوم مدة تتراوح بين الطول والقصر. كما أنها قد تمتد أحيانًا البنية الجسدية فتغيرها تغييرًا حقيقيًا. فقد زُعم أن من يلمس جسد الضحية البشرية المقدمة إلى زيوس لوكايوس (Zeus Lycaios) (الذئب) في معبد لوكايوس (Lyceum) يتحول إلى ذئب كما سبق أن تحول لوكاؤون (Lycaon) بعد التضحية بطفل<sup>(1)</sup>. بل إن هذا السبب نفسه هو وراء وجود هذه القرايين في طقوس المسارة، أي الطقوس التي تستهدف إدخال روح في جسم<sup>(2)</sup>. وفي جميع الحالات، فإن المضحى يجد نفسه في نهاية الحفل وقد اصطبغ بطابع مقدس يستتبع أحيانًا تحريمات خاصة. بل يمكن لهذا الطابع أن يكون غير متوافق مع طابع آخر من النوع نفسه. لذا نجد في أولبيا (Olympia)، أن من يقدم فُزبانًا إلى بيلوبس (Pelops) ويأكل من لحم الضحية، ليس له الحق في التضحية لزيوس<sup>(3)</sup>.

وتتصل هذه السمة الأولى بِسِمَةٍ أخرى. فغاية كل طقس هي زيادة الشعور الديني للمضحى. وتحقيقًا لهذه الغاية، فمن الضروري ربطه بالضحية قدر الإمكان؛ ذلك أنه يكتسب الخاصية المبتغاة بفضل القوة التي يبثها التكريس في الضحية. وفي هذه الحالة، يمكننا القول إن الخاصية

(1) - أفلاطون، «الجمهورية»، في: أعمال أفلاطون، باريس، 1762، VIII، ص 565؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VIII، 2، 6؛ VI، 2، 3؛ بلينيوس الأكبر، التاريخ الطبيعي، VIII، 22؛ مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 340.

- الأسطورة نفسها حول معبد هر (Hyre). انظر: غروب (أوتو)، ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالاديان الشرقية، لايبزيغ، 1887، ص 153 وما بعدها؛ فلهوزن، بقايا الوثنية العربية، م.م.س، ص 162-163؛ وانظر ما يلي في المتن.

Platon, « La République », in *Œuvres de Platon*, Traduites par Victor Cousin, Paris : Rey & Gravier, 1846, Tome VIII, p. 565.

Gruppe (Otto), Griechischen culte und mythen ihren beziehungen zu den orientalischen religionen, Leipzig, B.G. Teubner, 1887, p. 153 ssq.

(2) - نحن نلجأ إلى الحقائق المعروفة منذ مانهاردت وفيريز سيدني وهارتلاند باسم «الروح الخارجية»، والتي ربط بها المؤلفان الأخيران نظرية التلقين برمته.

(3) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، V، 13، 4.

التي يكون انتقالها هو هدف القُرْبَان ذاته، تمرّ من الضحية إلى المضحّي (أو موضوع القُرْبَان). ولذلك فإنّ الاتصال إنّما يتمّ بعد التضحية، أو على الأقلّ، فإنّ تلك اللحظة هي التي تشهد حدوث الاتصال الأكثر أهمية. ومما لا شكّ فيه أنّ اللمس باليد هو ما يحدث رابطة بين المضحّي والضحية قبل حرقها؛ ولكن في بعض الأحيان (على سبيل المثال، في ذبيحة السلامة) يغيب ذلك تماها. وهذا على كلّ حال أمر ثانوي، لأنّ الأهمّ هو ما يحدث لحظة صعود روح الضحية؛ إذ حينها يتمّ تناول الوليمة القُرْبَانيّة<sup>(1)</sup>. ويمكننا إطلاق اسم قرابين التحريم على القرابين من هذا النوع، كما يمكننا إطلاق الاسم نفسه أيضًا على القرابين التي تكون نتيجتها، لا إكساب المضحّي طابعا محزّما مختلفًا، بل مجرد تأجيج طابع كائن فيه مسبقًا.

ولكن ليس من النادر أن نجد الإنسان الذي سيُضحي مطبوعًا من قبل بطابع مقدّس، وهذا ما يؤدّي إلى تحريمات طقسية قد تكون مخالفة لما كان يبرّجوه؛ فما يُصيبه من دَنَسٍ<sup>(2)</sup> نتيجة عدم احترام القواعد الدينية أو نتيجة الاتصال بأشياء نجسة، هو نوع من التكريس<sup>(3)</sup>. والخطأ، هو مثيل المجرم، كائن مقدّس<sup>(4)</sup>. فإذا قَرَّب أضحية، فإنّ الغرض من القُرْبَان، أو على الأقلّ أحد أغراض القُرْبَان، هو التطهر من الدَنَس. إنّه التكفير. ولكن لنلاحظ هذه الحقيقة الهامة، وهي أنّ المرض والموت والخطيئة هي من الناحية الدينية، متماثلة. ولذلك فإنّ معظم الأخطاء الطقوسية يُعاقب عليها بالبؤس أو بالإيذاء الجسدي<sup>(5)</sup>. وعلى العكس من ذلك، فإنّ المرض

(1) - انظر أعلاه. وحينها يحصل بالفعل التماثل الذي يُسعى إليه أحيانًا، بين اللضحّي والضحية والإله. حول هذا للبا، انظر الآية: (فإنّ للمسيح الذي يُقَسَّس للؤمنين به، وللمُفْقَدين أنفسهم، أبا واجدا. لهذا، لا يستحيّ للشيخ أن يذغوا للؤمنين به إخوة له) (عبرانيين، II، 11).

(2) - مزمو، CVI، 39: (لذلك تَنَجَّسُوا بأفعالهم، وخالوا الزَّيْثُ بأفعالهم).

(3) - لاويون، XI، وما بعده.

- وانظر: ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 277؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، في أماكن متفرقة من الكتاب؛ جيفونز، مدخل إلى تاريخ الدين، م.م.س، ص 107 وما بعدهما؛ فريزر، «الطابو»، في: اللوسوعة البريطانية، للجلد XXIII، لندن، 1875-1889.

Frazer (James George), «Taboo», in *Encyclopædia Britannica*, Ninth Edition, Volume XXIII, 1875-1889.

(4) - رود، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، م.م.س، I، ص 179، ص 192؛ شتاينمتز (سيبالد رودولف)، دراسات نياسية عن التطوّر الأوّل للعقاب: بالإضافة إلى أطروحة نفسية عن القسوة والانتقام، ليند، 1892، II، ص 350 وما يليها.

Steinmetz (Sebald Rudolf), *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe: nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, Leiden: S.C. Van Doesburgh, 1892, II, p. 350 sqq.

(5) - هذه هي العقوبة المقررة لأخطاء الطقوس في أسفار اللاويين والتثنية والخروج وحزقيال

والموت والخطيئة يُفترض أن تكون ناتجة عن أخطاء ارتكبت عن قصد أو عن غير قصد. والضمير الديني، حتى عند معاصرنا، لم يفصل أبداً بين مخالفة القواعد الإلهية وعواقبها المادية على الجسد وعلى حالة الجاني، وعلى مستقبله في العالم الآخر. لذا، يمكننا في نفس الوقت تناول كلٍّ من القرايين العلاجية والقرايين التعويضية البحتة. فكلاهما إنما يهدف، من خلال الاستمرارية التضحوية، إلى تمرير دنس المضحى إلى الضحية، ومن ثم القضاء على الدنس بالقضاء على الضحية.

لذا؛ فإنَّ أبسط أشكال التكفير هو التخلص التام من الدنس. ومن هذا النوع، طرد تيس عزازيل، وطرد الطائر في فُزبان تطهير الأبرص. ففي يوم الغفران، يتم اختيار تيسين، وبعد تقديمه قرايين خطيئة، يضع الكاهن الأعلى يديه على رأس أحدهما، ويعترف بخطايا بني إسرائيل، ثم يُرسله إلى الصحراء، حاملاً معه الخطايا التي انتقلت إليه عن طريق وضع اليدين عليه<sup>(1)</sup>. وفي فُزبان تطهير الأبرص<sup>(2)</sup>، يأخذ الكاهن عصفورين، ويذبح أحدهما فوق إناء من الطين فيه ماء جارٍ، ثم يغمس العصفور الحي في ذاك الماء الممزوج بالدم ويرش منه على الأبرص، قبل أن يُطلق سراح العصفور الحي، فيأخذ البرص معه. وما على المريض حينها سوى الاغتسال؛ فقد تطهرَ وشُفي. كما نجد في الحطاه (ذبيحة الخطيئة) مثل هذا التخلص الواضح من الأذى، وهي تلك الحالات التي يتم فيها حمل بقايا الأضاحي إلى خارج المخيم ليتم حرقها بالتمام<sup>(3)</sup>. -ونجد في القرايين

والكتب التاريخية: يجب مراعاة الطفوس، كي لا تموت ولا تُصاب بالجنام مثل لللك غُثّا. انظر: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 287، ص 319؛ برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراتيل الريغ فيدا، م.م.س، ج III، ص 150 وما بعدها.

(1) - لاويون، XVI، وانظر أعلاه الهامش رقم 180.

(2) - (وقال الرب لموسى: هذه هي نصوص التعليمات المتعلقة بالأبرص المظهر من بصره. يخصرونه إلى الكاهن في يوم شفاؤه، فيخرج الكاهن إلى خارج المخيم ليُفحصه فإن وجد أنه قد برئ من ذاء البرص، يأمر الكاهن أن يؤتى للأبرص للزئ بغصفورين خنثين طاهرين، وخشب أرز، وخيط أخضر وباقية زُؤفا. فيأمر الكاهن بذبح غصفور واحد في إناء خزفي فوق ماء جارٍ. أما الغصفور الحي فيأخذُه مع خشب الأرز والخيط الأخضر والزُؤفا، ويغمسها جميعاً في دم الغصفور الذبوح فوق الماء الجاري، ثم يرش على المظهر من البرص سبع مرات فيطهره، ثم يُطلق الغصفور الحي على وجه الصخر. ويغسل المظهر ثيابه، ويخلق كل رأسه، ويتشحم بماء فيطهره، ثم يدخل المخيم (لاويون، XIV، 1-10).

(3) - حول القرايين التكفيرية اليونانية، انظر: لاسولكس (ارنست)، التكفير عند الإغريق والرومان وعلاقته بالجلجلة: مساهمة في فلسفة الدين، فورنسبورغ، 1841؛ دونالدسون (جيمس)، «حول القرايين التكفيرية والتعويضية عند اليونان»، محاضر الجمعية للكتابة في إدنبرة، للجلد XXVII، العدد 4، 1876، ص 433 وما يليها.

- حول الوقائع الألتائية، انظر: يان (أولريش)، الاستغفار والتكفير عن الذنوب عند الألتان،

الاستشفائية الهندوسية حالات مماثلة<sup>(1)</sup>. فمن أجل علاج مرض الصفراء (اليرقان)<sup>(2)</sup>، يتم ربط طيور صفراء تحت سرير المريض؛ ويتم رش السرير بالماء بكيفية تجعل الماء ينساب على الطيور التي تبدأ في الزقزقة. وكما يقول النشيد السحري، فإن تلك اللحظة هي التي تشهد انتقال «مرض الصفراء» إلى «الطيور الصفراء»<sup>(3)</sup>. لكن دعونا نتجاوز هذه المرحلة المادية جدًا من الطقوس. ففي مثال الرجل سقي الحظ، تُستخدم سلسلة من الطقوس يكون بعضها محض رمزياً<sup>(4)</sup>، لكن بعضها الآخر يقترب من القُرْبَان. ذلك أنه يتم تعليق «دِك أسود»<sup>(5)</sup> من رجله اليسرى إلى مسمار

فرونسواف، 1884.

Lasaulx (Ernst von), *Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihre Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha: ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, Würzburg: Voigt & Mocker, 1841.

Donaldson (James), « On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks », in *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, Volume XXVII, Issue 4, 1876, p. 433 sqq.

Jahn (Ullrich), *Die Abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*, Breslau, 1884.

(1) - انظر: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 287 وما بعدها، ص 522 وما بعدها.

(2) - كوشيك سوترا، 18-26

- وانظر للقال الجميل لكوهن، وفيه سلسلة كاملة من الطقوس الشابهة في جميع أنحاء أوروبا: كوهن (أدلبيرت)، «تعاويد البركة الهندية والجرمانية»، مجلة البحوث اللغوية المقارنة في مجال اللغات الهندية الأوروبية، المجلد XIII، برلين، 1864، ص 113 وما بعدها.

- وانظر حول هذه الشعيرة: بلومفيلد (موريس)، أناشيد الأثرافا فيدا، في: كتب الشرق المقدسة، المجلد XLII، أكسفورد، I، 22، ص 244؛ مقممة VII، 116 (ص 565).

Kuhn (Adalbert), «Indische und Germanische Segenssprüche», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Band XIII, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht, 1864, p. 113 sqq.

Bloomfield (Maurice), *Hymns of the Atharva-Veda*, in *Sacred Books of the East*, Volume, XLII, Oxford: Clarendon Press, 1897, I, 22, p. 244; cf. Introduction à VII, 116 (p. 565).

(3) - أثارفا فيدا، I، 22، 4.

(4) - حول الشعائر، انظر: بلومفيلد، أناشيد الأثرافا فيدا، م.م.س، مقممة VII، 116؛ وينترنيز (موريز)، «طقوس الزفاف الهندية القديمة حسب الآبستاميا غيرها سوترا وبعض الكتابات الأخرى ذات الصلة: مقارنة عادات الزفاف مع الشعوب الهندو-أوروبية الأخرى»، مذكرات الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم، القسم الفلسفي التاريخي، للمجلد XL، فيينا، 1892، ص 6، ص 12، ص 23، ص 67. وانظر: كوشيك سوترا، 18، 17، 16.

Winternitz (Moriz), « Das altindische hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-grīhyasūtra und einigen anderen verwandten werken: Mit vergleichung der hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen völkern », *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, XL, Wien, 1892, p. 6, 12, 23, 67.

(5) - نحن نترجم حرفيًا ما يقوله السيد بلومفيلد من شروح حول لفظ «الغراب» (لوضع نفسه

نُربط فيه كعكة فطير، ويقول الكاهن وهو يُطلق الطائر<sup>(1)</sup>: «طرز من هنا، أيتها الحظّ المشؤوم<sup>(2)</sup>، انسحب من هنا. طرز بعيداً، إلى من يكرهنا؛ وبهذا المسمار الحديدي، سوف نربطك<sup>(3)</sup>. وحينها يتركز الشؤم على الطائر، ويختفي باختفائه، سواء بالتلاشي أو الوقوع على رأس العدو<sup>(4)</sup>.

ولكن توجد حالة خاصة نرى فيها بوضوح أنّ الطابع الذي تمّ القضاء عليه هو أساساً طابع ديني، وهي حالة «الثور على السقود»<sup>(5)</sup>، أي القرّبان التكفيرى الموجه إلى الإله «رودرا». فهذا الإله هو سيّد الحيوانات، ويمكنه أن يدمرها هي والبشر بإرسال الطاعون أو الحمى، ولذلك فهو الإله الخطير<sup>(6)</sup>.

المذكور سابقاً).

- (1) - أنارفا فيدا، VII، 1، 115.
- (2) - اللاكشمي (Lakṣmī)، «علامة» الشؤم، وبصمة الإلهة «نيريتي» (Nirṛti) رثة الدمار وهذه العلامة تتوافق مع اللون الأسود للغراب وكعكة الفطير للربوطة في رجله.
- (3) - إلقاء الشؤم على العدو هو موضوع ثابت في الطقوس الفيدية، والأثافيديّة، وغيرها.
- (4) - كوشيك سوترا، 17، 32.
- (5) - حول هذه الشعيرة، انظر: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 82، ص 446، رقم 1، وخاصة: هيلبرندت، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، م.م.س، ص 83.
- وهذه الشعيرة هي جزء من الطقوس النزلية. والنصوص هي: أشفالانا غريهيا سوترا، 4، 8؛ باراساهارا، 3، 8؛ هيرانياكشين، 2، 8، 9؛ آباستامبا غريهيا سوترا، 19، 13 وما بعدها؛ 201-219.
- ويبدو أنّ نصّ الآشفالانا ينسب إلى هذه الطقوس معنى طقس خصب (أشفالانا غريهيا سوترا، 4، 8، 35؛ باراساهارا، 3، 8، 2). لكن طابع الطقس واضحة تمام الوضوح والتعليق عليها في هيرانياكشين، 2، 9، 7 (ص 153) يرى فيها شائقي (çānti) موجه إلى الإله «رودرا»، إله النوايا، و«طريقة لإرضاء» الإله بواسطة أصحية هي «سقود الأبقار» (راجع أولدنبرغ، هيرانياكشين، كتب الشرق للفتنة، XXX، ص 220). والسيد أولدنبرغ يرى في هذا الطقوس بصفة خاصة حالة من عبادة الحيوان، وهنا لآله مهتم بشكل خاص بالنظر في أهم نقطة في هذا الطقس، وهي اندماج الإله في الضحية.

- ولم يصلنا هذا الطقس إلا من خلال نصوص حديثة نسبياً، ولا تخلو من اختلافات مهمة لا يمكننا تحليلها تاريخياً في هذا المقام. على أنّ النتيجة التي توصلنا إليها هي وجود ثلاثة طقوس غير متجانسة نسبياً، تمّ الدمج بين اثنين منها أو بينها جميعاً، حسب المدارس والعشائر البراهمانية. ونحن نعرض على الأخض طقس عشائر الأثريا (أشفالانا غريهيا سوترا؛ باراساهارا). وعلى أيّ حال، فإنّ الطقس قديم جداً وترانيم الريح فيدا الموجهة إلى الإله «رودرا» (V، 43؛ I، 114؛ II، 33؛ VII، 46)، سواء بواسطة السوترا أو السايانا، مكرسة لهذا الطقس، وهي تنطبق عليه بشكل متميّز.

- (6) - حول رودرا، انظر بالخصوص: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 216-224؛ ص 283 وما بعدها؛ ص 333 وما بعدها؛ بارث (أوغست)، «السيد أولدنبرغ وديانة الفيدا»، جريدة العلماء، باريس، 1896، ص 133 وما بعدها، ص 317 وما بعدها، ص 389 وما بعدها، ص 471 وما بعدها؛ برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الريح فيدا، م.م.س، ج III، ص 31 وما بعدها؛ ص 152-153؛ ليفي، عقيدة القرّبان في البراهمانا، م.م.س، ص 167 (أيتاريا براهمانا، 13، 9، 1).
- ويستحيل علينا هنا توضيح أسباب شرحنا شخصية «رودرا» الأسطورية.

Barth (Auguste), « M. Oldenberg et la religion du Veda », *Journal des savants*, Paris, 1896, p. 133 sq, 317 sq, 389 sq, 471sq.

إله الماشية، يحيا في القطيع، وفي نفس الوقت يحيط به ويهتده. ومن أجل إبعاده، فإنه يتم تركيزه على أجمل ثور في القطيع، بحيث يغدو هذا الثور "رودرا" ذاته؛ ويُرَبَّى، ويُكْرَس على هذا الأساس، ويُكْرَم<sup>(1)</sup>. ثم، على الأقل حسب بعض المدارس، يُضْحَى به خارج القرية، عند منتصف الليل، في منتصف الغابة<sup>(2)</sup>. وبهذه الطريقة، يتم التخلص من "رودرا"<sup>(3)</sup>، إذ يذهب "رودرا" الدواب ليلتحق بـ "رودرا" الغابات والحقول ومفترقات الطُرق. فطرد عنصر إلهي هو إذن، الهدف من القُرْبان.

وفي جميع هذه الحالات، فإن الطابع الذي ينقله القُرْبان لا يمر من الضحية إلى المضحى<sup>(4)</sup>، بل على العكس من ذلك، ينصب من المضحى على الضحية، فيتخلص منه بتحميلها إياه. كما أن الاتصال بينهما يحدث عن الذبح لا بعده، على الأقل فيما يتعلق بالاتصال الأساسي بينهما. وبمجرد أن يُنقل هذا الطابع عليها، يميل على العكس من ذلك، إلى الفرار منها كما الفرار من الوسط الذي جرى فيها الحفل. ولهذا السبب، كانت طقوس الخروج متطورة. والحق أن الطقوس من هذا النوع التي سبق أن أشرنا إليها في الطقوس العبرية لم تُعرض علينا إلا في صيغة قرايين تكفيرية. فبعد القُرْبان الأول الذي يُطهره، يجب على الأبرص إكمال تطهره باغتسال إضافي، بل وتقديم قُرْبان جديد<sup>(5)</sup>. وعلى العكس من ذلك، تكون طقوس

(1) - هذه هي النقطة التي تتفق حولها جميع المدارس: نجعله يشتم التقدّمات (انظر: أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 82 والطريقة التي يتم بها عرض التقدّمات كي يشتمها حصان «أشفامدها» (açvamedhâ) للقدس، وانظر كذلك: كاتايانا شروتا سوترا، XIV، 3، 10)؛ وبنادي بجميع أسماء رودرا: "أوم" (مقطع لفظي سحري) إلى بهافا (Bhava)، أوم إلى شارفا (Çarva)، إلخ... (انظر: آثارفا فيدا، IV، 28)، وتُرثَل النصوص تمجيذا لرودرا (انظر: تاپتريتا سمييتا، 4، 5، 1، وما بعدها). وانظر أيضا: وينترنيتز (موريز)، مانترابا الأباستامبا، فيينا، 1887، 18، 10 وما بعدها.

Winternitz (Moriz) (ed.), *Āpastambīya-Gṛhya-Sūtra*, Vienna, 1887, II, 18, 10 sqq.

(2) - حسب الباراسكارا (Pāraskāra).

(3) - لا يمكن العودة بأي جزء من الدابة إلى القرية «لأن الإله يسعى إلى قتل البشر». ولا يمكن للأقارب الاقتراب من اللذبح أو الأكل من لحم الضحية دون أمر ودعوة خاصة. انظر: أشفالابانا شروتا سوترا، م.م.س، IV، 8، 31 و 32؛ وانظر: أولدنبرغ، "الأناشيد الفيدية"، كتب الشرق للقدسة، م.م.س، XXIX، ص 258.

(4) - من أجل تبسيط العرض، سنعتبر أن نفس الشيء يتكرر في جميع الأماكن بنفس الطريقة ونفس الشروط.

(5) - (وفي اليوم الثامن يُخضّر إلى الكاهن كبشين صحيحين، وتُغذّى خوليفة سليمة وثلاثة أعشار إنخو سبعة لترات) من الذوق للبعوض يربّ ولج إنخو ثلث لترات. فيوقوف الكاهن القائم بالظهور الأبرز المُتَطَهَّر وتُفَيِّمته عند مدخل خيمة الاجتماع، ثم يأخذ أحد الكبشين والذئب وتزججهما في حضرة الرب، ويُفَرِّثهما ذبيحة إثم. ثم يذبح الكبش في الجانب الشمالي من اللذبح حيث يذبح قُرْبان الخطيئة وللخرقة في المكان للقدس، لأن ذبيحة الإثم هي ذبيحة الخطيئة، تكون

الدخول مختزلة أو مفقودة. ذلك أنَّ المضحي يكون حينها مُكتسبًا بالفعل طابعا دينيًا لا يجب عليه السعي لاكتسابه. لكن هذا الطابع سيتناقض تدريجيًا بمجرد أن يبدأ الحفل. وهنا تكون الحركة التصاعدية التي وجدناها في الفُزبان الكامل، إما بدائية أو مفقودة. ولذلك نجد أنفسنا إزاء نوع آخر من القرايين، يتضمن نفس العناصر المعتمدة في فُزبان التحريم، غير أنها عناصر موجهة في الاتجاه المعاكس، وأهمية كل منها معكوسة.

وقد كنّا افترضنا فيما سبق أنَّ الطابع المقدس الذي يطبع المضحي عند بداية الفُزبان كان يمثل عليه عبثًا، أي سببًا لنقص ديني، وخطيئة، ونجاسة، إلخ. غير أنه توجد حالات تكون فيها الآلية هي نفسها تمامًا، لكن الحالة الأولية للمضحي تكون مع ذلك مصدر تفوق، وتشكّل حالة ظهري. فالنذير<sup>(1)</sup> في أورشليم، كان طاهرًا تمام الطهارة؛ فهو قد كرس نفسه ليهوه من خلال نذر امتنع بموجبه عن التبيذ وعن قرض شعره، مع الحذر الشديد من كل تنجس. ولكنه حين يصل إلى إنهاء نذره<sup>(2)</sup>، فإنه لا يمكنه الإيفاء به إلا بعد تقديم فُزبان. ومن أجل ذلك، فإنه يغتسل ثم يُقدّم خروفاً حوليًا ذبيحة محرقة، ونعجة حولية ذبيحة خطية، وكبشًا ذبيحة سلامة،

من نصيب الكاهن. إنها فُدس أفناس. ويضع الكاهن من دم ذبيحة الإثم على شحمة أذن التّظهر اليمني، وعلى إتهام يده اليمني، وإتهام قدمه اليمني، ثم يأخذ الكاهن الزّيت ويصب في كفه اليسرى، ويغمس إصبعه اليمني في الزّيت المصبوب في يده اليسرى، ويترس منه سبع مرّات أمام الرّب. ويضع الكاهن من الزّيت الباقي في كفه على شحمة أذن التّظهر اليمني وعلى إتهام يده اليمني وإتهام رجليه اليمني فوق دم ذبيحة الإثم، ويسكب الكاهن ما تبقى من زّيت في كفه على رأس التّظهر، ويكفر عنه أمام الرّب. ثم يذبح الكاهن ذبيحة الخطيئة تكفيرًا عن التّظهر من برصه ثم يذبح للخرقة، ويضع الكاهن للخرقة والثقيمة على للنّبح تكفيرًا عنه، فيصيح طاهرًا (لاوتون، XIV، 10-20).

(1) - (وهذه هي شريعة النذير عندما يستوفي أيام نذره: يأتي إلى مدخل خيمة الاجتماع، فيذبح فُزبانه للرّب خملًا حوليًا، بلا غيب، ليكون محرقة، ونعجة حولية، وصحيحة، لتكون ذبيحة خطية، وكبشًا سليمًا ليكون ذبيحة سلامة. فضلًا عن سلّ من كعك فطير معجون بزّيت، ورفاق غير مختمرة منقوعة بالزّيت مع ثقيمة ذبيقي وخمر. فيذبحها الكاهن أمام الرّب ذبيحة خطيئته ومخرفته. ثم يقرّب كبش ذبيحة السلام مع سلّ كعك الفطير وأخيرًا بزّيق الكاهن ثقيمة الذّبيقي والخمر. ثم يخلق النذير شعر أذنيه عند مدخل خيمة الاجتماع، ويحرقه على نار ذبيحة السلام. ثم يأخذ الكاهن كتف الكبش بعد سلقه، وكعكة فطير واحدة ورفاقًا واحدة. ويضعها بين يدي النذير بعد خلفه شعر أذنيه. ويخرجها الكاهن أمام الرّب، فتكون نصيبًا مقدّسًا للكاهن مع صدر الكترجيح وساق الذبيحة. وبعد ذلك يشرّب النذير خمرًا. هذه هي شريعة النذير الذي ينذر ثقيمة للرّب وقت نسكه، فضلًا عن ثقيماته الطوعية التي يتذلّها. وعليه أن يفي بما نذر حسب شريعة النذارة) (عدد، VI، 13-21).

- وانظر: نذر (النذير)، القسم الثالث من للشنا، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم التاسع، ص 84 وما بعدها.

(2) - نذر (النذير)، القسم الثالث من للشنا، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم التاسع، ص 84 وما بعدها حيث يقدّم النذير نفس الذبيحة حين يحلق شعره.



ويحلق شعره ويجعله على النار التي تحت ذبيحة السلامة<sup>(1)</sup>. وحين يعمل الكاهن ذبيحة السلامة، يجعل في يدي النذير الثروما والتتوفة، أي الأجزاء النذورة، وفُرصاً من فطير الفُرْتان<sup>(2)</sup>، ثم يُقَرَّب الكاهن هذه التقدّمات إلى يهوه. وبعد ذلك، كما يقول النص، يمكن للنذير أن يشرب النبيذ، أي أن يتحلّل من الانتذار. لقد مرّ النذر من جهة أولى عبر شعره المخلوق الذي قدّمه على المذبح، ومن جهة أخرى عبر الأضحية التي تمثّله، وقد تخلص من كليهما. وبالتالي، فإنّ المسار هو نفسه كما في طقس التكفير، إذ يمرّ الطابع المقدّس مهما علت قيمته الدينية، من المضحي إلى الأضحية. ومن هنا يُمكن القول بأنّ فُرْتان التكفير في حدّ ذاته ليس سوى نوع خاص من نمط أكثر عموميّة مستقلّ عن الطابع الملائم أو غير الملائم للشعور الديني الذي يثيره الفُرْتان، ويمكن بالتالي أن نطلق عليه اسم فُرْتان التحليل.

وبما أنّ الأشياء، مثلها مثل الناس، يمكن أن تكون في مثل هذه الحالة الفائقة من القداسة إلى حدّ يجعلها عديمة الاستخدام وخطيرة، فإنّ القرابين من هذا النوع تغدو ضرورية. وينطبق ذلك بصفة خاصّة على منتجات الأرض. لذا، فإنّ جميع أنواع الفاكهة والحبوب وغيرها، هي مقدّسة بتمامها، ومحظورة ما لم يُقَمَّ طقس، فُرْتاني في الغالب، بتحليل حرمتها<sup>(3)</sup>. ولهذا الغرض، يقع اختيار بعض الثمار من كلّ نوع تحمل الخاصيّة المميّزة لبقيّة الثمار، ويُقدّم ذلك الجزء المختار فُرْتانا، وبذلك يغدو الباقي حلالاً<sup>(4)</sup>. أو يتمّ المرور بمرحلتين متعاقبتين من التحليل، إذ

(1) - نذير (النذير)، القسم الثالث من للشنا، في: تلمود أورشليم، م.م.س، القسم التاسع، الفصل الخامس، ص 7-8.

- وانظر: عدد، VI، 18: (ثمّ يخلق النذير شغور انتذاره عند مذبح خيمة الاجتماع، ويُخرّقه على نار ذبيحة الشلام).

(2) - عدد، VI، 19: (ثمّ يأخذ الكاهن كُفَيْ الكُشِيّ بعد سلقه، وكعكة فطير واحدة ورفافة واحدة. ويضعها بين يدي النذير بعد خلعه شغور انتذاره).

(3) - انظر خصوصاً: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ملاحظة إضافية إلى الجزء الثاني. وانظر عدداً من الوقائع النياسيّة في نفس المصدر، ج II، ص 62 وما بعدها. وسيكون من السهل توسيع عدد الوقائع المذكورة. وقد رأى السيد فريزر بحق أنّ معظم تقدّمات الثمار الأولى تتمثّل في تكريس جزء من الثمار الصالحة للأكل، أي جزء ممثّل للكلّ. لكن تحليله، الذي يحتفظ به أيضاً في مجال الوقائع، لم يتناول وظيفة الطقس.

(4) - هذا الجزء هو في العادة أوّل كلّ شيء. ونحن نعرف أنّها امتداد للأحكام التوراتيّة للتعلّقة بأوائل مواليد البشر والحيوان؛ أوّل ثمار العام وحبوبه الأولى، أوّل نتاج الشجرة (غزلة)، أوّل حنطة مستهلكة (الفطير غير المختمر)، أوّل عجبن مرفوع (خلّة). فكلّ ما يعيش ويُعطى الحياة، فإنّ ثماره ملك يهوه. وقد أكّدت التبريكات التلموديّة والكهنوتيّة هذا الموضوع بشكل أكبر، إذ جعلتها إلزاميّة عند تذوّق أوّل ثمرة، أو بدء تناول طعام، إلخ...

يتمّ أولاً جمع الباكورات التي تمثّل النوع، ثمّ يُستعاض عن تلك الباكورات بأضحية تقدّم فُزباناً. وهذا ما كان يحدث، على سبيل المثال، في حالة جلب باكورات الثمار إلى أورشليم<sup>(1)</sup>. فقد كان سَكّان كلّ إقليم<sup>(2)</sup> يحملون سلالهم بأنفسهم في موكب كبير يتقدّمه عازف ناي، ويكون الكوهانيم [الكهنة] في استقبال القادمين الجدد. وفي المدينة، كان الناس يقفون حين مرور الموكب احتراماً للأشياء المقدّسة التي يحملها. وكان وراء عازف المزمار ثور بقرون ذهبية وعلى رأسه إكليل زيتون. وكان هذا الثور، وغالباً ما يكون يحمل ثماراً أو بجزّ عربية، هو ما سيتمّ التضحية به في وقت لاحق<sup>(3)</sup>. وبالوصول إلى الجبل المقدّس، كان كلّ شخص، "حتى الملك أغريباس نفسه"، يأخذ سلّته ويصعد إلى فناء المعبد<sup>(4)</sup>. وكانت الحمام الموضوعة فوق السلال تُستخدم كمحارق<sup>(5)</sup>، بينما تُعطى الثمار إلى الكاهن. وهكذا تتداخل، في هذه الحالة، وسيلتان لإبعاد قداسة بواكير الثمار: تكريس المعبد والتضحية بالثور والحمام، وهما تجسيد للقوى التي يُفترض أنّها تسكنهما.

إن المقارنة التي قمنا بها للتوّ بين حالة النذير وحالة التكفير الفردي، بين حالة بواكير الثمار وحالة الأشياء الأخرى التي يجب تخليصها من طابع ديني واضح السوء، تقودنا إلى ملاحظة هامة مفادها أنّ الفُزبان بشكل عامّ قد يخدم غرضين مختلفين ومتعارضين مثل اكتساب حالة قداسة وإزالة حالة خطيئة. وبما أنّ الفُزبان يتكوّن في كلتا الحالتين من نفس العناصر، فإنّه لا يجب أن يكون بين هاتين الحالتين، مثل ذاك التعارض الحادّ الذي عادة ما ينظر إليه على أنّه كذلك. أضف إلى ذلك أنّنا رأينا للتوّ كيف يُمكن لحالتين، واحدة للظّهر الكامل، والأخرى للنجاسة، أن تكونا مناسبتين لنفس الإجراء الفُزباني، حيث لا نجد فيه العناصر متطابقة

(1) - بكوريم [البواكير]، القسم الثالث من الشنا، تلمود أورشليم، م.م.س، 2 وما يليها. ولا يمكننا بالطبع تتبّع الطقس في النصوص التوراتية التي لا تتضمن إلا الأحكام الكهنوتية، دوناً عن الممارسات الشائعة. لكن الطابع الشعبي لهذا الطقس برقته واضح: فعازف للزمار، والثور للتوّج بأوراق الزيتون وقروونه الذهبية (يمكن استبدالها بجدي ذي قرون فضية، انظر: الجمارا، نفس للوضع)، والشلال، والحمام، كلّ ذلك علامات على مدى قدمها. أضف إلى ذلك بالطبع، أنّ هذه النصوص للشناية ذاتها ضاربة في القدم.

(2) - يجتمعون في اليوم السابق، ويقضون ليلتهم في الساحة العامة (خوفاً من ملامسة النجاسات حسب الجمارا).

(3) - وفي الجزء الخاص لشرح طقوس البكوريم [البواكير] في الشنا، تُشير الجمارا إلى نقاش الأخبار ما إذا يُعتبر ذاك الثور سلاميم [ذبيحة سلامة] أو غولاه [محرقة].

(4) - طقس فداء شخصي، وهي حالة واضحة جدّاً.

(5) - انظر: مناوح [تقديمات الدقيق]، شواب، التلمود البابلي، م.م.س، 58 أ.

فحسب، بل ومرتبّة أيضًا بنفس الترتيب وموجّهة في نفس الاتجاه. وعلى العكس من ذلك، فإنه يحدث أن يتم التعامل مع حالة من النجاسة، في ظلّ ظروف معيّنة، كما لو كانت حالة ظهري. ذلك لأننا لم نستخلص بذلك سوى آليات أوليّة فحسب، أي أنماطًا ذات طبيعة مجرّدة تقريبًا، هي في الواقع مترابطة في معظم الأحيان. ولن يكون من الصحيح تمامًا تصوّر التكفير وكأنّه مجرد تخلّص محض وبسيط من الضحية التي لا دور لها إلا دور الوسيط أو المستودع السلي. فضحية القُزبان التكفيري هي أكثر قداسة من المضحّي، وهي مسؤولة عن تكريس لا يختلف دائمًا عن ذاك الذي تكتسبه من خلال قرابين التقديس. ولذلك، فلن نعدم اجتماع طقوس تقديس وطقوس تكفير في نفس القُزبان. والقوّة التي تحتويها الضحية معقّدة في طبيعتها؛ ففي الطقوس العبريّة، يُمكن لبقايا حرق جثّة البقرة الحمراء، والتي يتم جمعها في مكان طاهر، أن تُنحس كلّ من لمسها وهو في حالة طبيعيّة، ومع ذلك فهي تُستخدم في تطهير من علقت بهم بعض النجاسات<sup>(1)</sup>. كما تنتمي بعض الاتصالات التي تتمّ بين المضحّي والضحية إثر القتل القُزباني إلى نفس نظام الوقائع: إذ تُوجد قرابين تعويضيّة يجب فيها على المضحّي بعد سلخ الضحية وقبل أن يتطهر، وطأ جلد الضحية أو لمسها. وفي حالات أخرى، يتمّ جزّ جلد الضحية لتمسح أرضيّة المكان المراد تطهيره<sup>(2)</sup>. وفي القرابين الأكثر تعقيدًا، والتي ستكون لنا فرصة الحديث بشأنها، يُضاف إلى التخلّص من الضحية، امتصاص دمه. وإجمالًا، وبالنظر إلى القُزبان العبري، فإنّ تكريس الضحية يُنجز بنفس الطريقة في الحطّاء (ذبيحة الخطيئة) وفي الغولاه (المُحرّقة)، غير أنّ طقس هذي الدم يكون أكثر اكتمالًا في الأولى. ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذي الدم كلّما كان أكثر اكتمالًا، كان الطرد التكفيري أكثر كمالًا. فحين يُنقل الدم إلى داخل الحرم، تُعامل الضحية على أنّها نجسة، وتُحرق خارج المخيم<sup>(3)</sup>. أمّا في الحالة المعاكسة، فكانت الضحية تُؤكل من قبل الكهنة على غرار الأجزاء المكرّسة من الشيلاميم (ذبيحة السلامة). فما هو الفرق بين نجاسة ضحية الحطّاء (ذبيحة الخطيئة) الأولى وقداسة الضحية الثانية؟ لا فرق، أو بالأحرى يُوجد اختلاف لاهوتي بين القرابين التكفيريّة وقرابين التقديس. ففي الحطّاء (ذبيحة الخطيئة) وفي القرابين الأخرى، يُوجد بالفعل هذي دماء إلى المذبح، ولكن المذبح مقسوم بخطّ أحمر: إذ يُسكب دم الحطّاء

(1) - عدد، XIX.

(2) - انظر أعلاه.

(3) - طقوس يوم الغفران.

(ذبيحة الخطيئة) تحته، فيما يسكب دم المحرقة فوقه<sup>(1)</sup>. يُوجد إذن خاصيتان دينيتان غير متميزتين بشكل عميق.

ففي الواقع، وكما أظهر روبرتسون سميث بوضوح، فإن الطهارة والنجاسة ليسا ضدّين يستبعد كلاهما الآخر؛ بل هما مظهران للواقع الديني. فالقوى الدينيّة تتميّز بكثافتها وأهميّتها وشرفها؛ ثم تنفصل تاليًا عن بعضها، وهذا ما يشكّلها؛ ولكن المعنى الذي تتّخذه عند ممارستها، لا تحدّده مسبقًا وبالضرورة طبيعتها، إذ يمكنها أن تُمارس من أجل الخير كما من أجل الشرّ، حسب الظروف، والطقوس المستخدمة، إلخ. ومن ثم نفهم كيف يمكن لنفس الآليّة الفزيانيّة تلبية احتياجات دينيّة غاية في الاختلاف. إنّها تحمل نفس الغموض الذي تتّصف به القوى الدينيّة نفسها؛ وهي صالحة للخير والشر، والصحيّة تمثّل الموت بقدر ما تمثّل الحياة، والمرض بقدر الصحة، والخطيئة بقدر الفضل، والباطل بقدر الحقّ. إنّها وسيلة تكثيف الديني؛ فهي تُعبّر عنه، وتُجسّده، وتتلبّس به. وإنّا بقدر ما نؤثّر في الصحيّة، نؤثّر في الديني، ونوجّهه، إمّا يجذبه وامتناعه، أو بطرده وإزالته. وهذا ما يفتر أيضًا كيف يُمكن لهذين الشكلين من التديّن، في بعض الظروف الخاصّة، أن يتحوّل أحدهما إلى الآخر، وكيف يمكن في بعض الحالات لطقوس تبدو متعارضة أن تغدو غير قابلة للتمايز تقريبًا.

(1) - معسير شيني [العشر الثاني]، القسم الأول من الشنا، في: تلمود أورشلیم، م.م.س، القسم السادس، ص 247. وانظر: ميدوت [القاييس]، ن.م.س.

## IV

### كيف تختلف الخطاطة حسب الوظائف الخاصة بالقرّبان

لقد أظهرنا كيف تختلف خطاطتنا من أجل التكيف مع مختلف الحالات الدينية التي يغدو فيها الكائن، مهما كان، متأثراً بالقرّبان. لكننا لم نهتم بمعرفة ماهية ذاك الكائن في حدّ ذاته، بل انشغلنا فحسب بما إذا كان له طابع مقدّس قبل الحفل. ومع ذلك، فمن السهل توقّع أن القرّبان لا يمكن أن يكون هو نفسه حين يتم لأجل المضحّي ذاته أو من أجل شيء يرجوه. لذا، نرى من الواجب علينا تخصيص هذه الوظائف التي يقوم بها هذا القرّبان. فلنر ما هي الاختلافات التي تحدث بهذا السبب.

وقد أطلقنا اسم القرابين الشخصية على القرابين التي تتعلّق مباشرة بشخص المضحّي نفسه. وينتج عن هذا التعريف أنّ لها جميعاً طابعا مشتركا أولاً: بما أنّ المضحّي هو في أصل الشعيرة وغايتها، فإنّ الفعل يبتدئ وينتهي معه. إنّها دورة مغلقة على المضحّي. ونحن نعرف بلا شك أنّه يوجد دائماً على الأقلّ هذّي لروح الشيء المضحّي به إلى إله أو إلى القوة الدينية التي تؤثر في القرّبان. ومع ذلك يظلّ المضحّي هو المستفيد الفوري ممّا أنجزه من فعل.

وفي المقام الثاني، فإنّ المضحّي، في كلّ هذه الأنواع من القرابين، يكون قد حقّق في نهاية الحفل ما رجاه من جلب منفعة أو دفع ضرر، واكتسب ما أراده من نعمة أو قوّة إلهية. بل إنّنا لا نعدم عدداً كبيراً من الطقوس التي تتضمن صيغة خاصة، سواء عند الخروج أو في لحظة التضحية الحاسمة، تعتبر عن هذا التغيير، عن هذا الخلاص الذي يحدث<sup>(1)</sup>، وعن

(1) - نحن نعرف أنّ هذا هنا «الوت» الذي يغرق فيه المؤمن قبل عودة يهوّة كان من اللوضوعات الأساسية للأنبياء وللزّامير (انظر: حزقيال، XXXVII، 1-6؛ أيوب، XXXIII، 28-29، والتعليق في: بابا قاما [الباب الأول]، القسم الرابع من الشّنا، تلمود أورشلين، م.م.س، القسم السابع، 8 (الجمارا، 4).

(وكانت يد الرّب عليّ فأخضرنّي بالروح إلى وسط وادٍ مليّ بعظام، وجعلني أجنأ بينها وحولها، وإذا بها كبريّة جدًا، تُغطّي سطّح أرض الوادي، كما كانت شبيبة اليبوسة. 3 فقال لي: يا ابن آدم، أيمكن أن تخيا

الكيفية التي يُستعاد بها بها المضحى إلى عالم الحياة<sup>(1)</sup>. بل وقد يحدث أن يكون تناول الوليمة الفُزبانية سبباً في اغتراب الشخصية. فالمضحى بتناوله الشيء المقدس الذي يفترض أن الإله حائل فيه، إنما يقوم باستيعاب الإله ذاته، كما *κἀταχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται* <sup>(2)</sup> [\*]<sup>(3)</sup> كما فعلت كاهنة

هذه العظام؟ فأجبت: يا سيّد الرّب، أنت أعلم. فقال لي: تنبأ على هذه العظام وقُلْ لها: اسمعي! إنَّها العظام اليابسة كلمة الرّب: ها أنا أجعل روحاً يَدْخُلُ فيك فتُخين. وأكسوك بالعصب واللحم، وأبسط عليك جلدًا وأجعل فيك روحاً فتُخين وتُذكري أني أنا الرّب (حزقيال، XXXVII، 1-6).  
(فد افنتي الله خياني من الانحذار إلى الهاوية، فتننّعش خياني لئلاّ ألتزم. هذا كلّ ما يخبره الله على الإنسان مرّتين وثلاث مرّات، ليؤدّي نفسه عن الهاوية ليتستحيى بغير الحفاة) (أيوب، XXXIII، 28-29).  
- وانظر: مزور، CXVI بأكمله ومزور، CXVIII انطلاقاً من الآية 17. ونحن نعفي القارئ من التذكير بالصيغ الكاثوليكية للقداس:

(إني أجت الرّب لأنة تسمع انتباهي وتسنّجبت إلى تضّغاتي. أمال أذنة إلى لذلك أدغوه ماضت خبا. طوقني جبال اللّوب. أظيق عليّ رغبت الهاوية. فاسنّت صيفاً وخزناً. فنعوث الرّب: أو يا ربّ نخ نفسي! الرّب خنوّ وتاباً! إنّهنا رجبم. الرّب حافظ البسطاء. تذلّلت فخلّصني. غويي يا نفسي إلى ظمأيتيك، لأنّ الرّب قد أحسن إليك. لأنك يا ربّ أنقذت نفسي من اللّوب، وعيني من الدّمع، وقدمي من الثّعثر، لذلك أسلك بظاعة أمام الرّب في ديار الأخياء. أمنت لذلك تكلمت. أنا غانيت كثيراً. وفلّت في خبثي: جميع البشر كاذبون. ماذا أزدل للربّ مقابل كلّ ما أبداه نخوي من حسن الصّنيع؟ سأتناول كأس الخلاص، وأدغو باسم الرّب. أوفي ثنوري للربّ أمام كلّ شعبه. عزيز في غيتي الرّب موث فيديسيه. أو يا ربّ أنا عبيدك. أنا غيدك وابن أميك. أنت خلّلت فيوي. لك أقدم ذبايح الشكر، وأدغو باسمك. أوفي ثنوري للربّ أمام كلّ شعبه. في ديار بيت الرّب، في وسطك يا اورشليم. هللّوبا) (مزور، CXVI).

(لا أقوت بلّ أخيا وأذيع أفعال الرّب...) (مزور، CXVIII، 17).

(1) - في الهند، يشتهر عالم الفُزبان بأجمعه بأنّه هذا العالم الجديد. فحين يُوقف للمضحى بعد أن كان جالسا، يُقال له: «قف في الحياة». وحين يُنطلق في حمل شيء مقدس، فإن الصيغة تكون: «الهب في الجوّ الشاسع» (تايترّا سمببتا، 1، 1، 2، 1). وفي بداية جميع الطقوس، تكون إحدى أولى صيغ التعويذ: «أنت من أجل العصر، أنت من أجل الشّمع» (تايترّا سمببتا، 1، 1، 1، 1). ومع نهاية الفُزبان، تكتمل عملية التجدد.

(2) [\*] - العبارة باليونانية في النص الأصلي، وترجمتها من عندنا: «ويُستدخّل ذلك الإله» [لترجم].

(3) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 24، 1. وحول الانتقال بواسطة السوما، وكيفية شعور «الرشيس» (ῥῆσις) الذين شربوه بالانتقال إلى العالم الآخر حين يتلبّسهم الإله «سوما»، انظر: برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراتيل الريح فيدا، م.م.س، ج 1، ص 151 وما بعدها؛ الريح فيدا، X، 119، X، 136، 3، 6 وما يليها، VIII، 48 بالكامل؛ أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 530.

- وحول التلبّس، انظر ويلكن (جورج ألكسندر)، «الشامانية عند شعوب الأرخيبيل الهندي»، في: مساهمات في اللغة والجغرافيا واللباس الوصفية في جزر الهند الهولندية، للجلد XXXVI، 1878، ص 1 وما بعدها. وانظر: فيرز، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج 7، ص 381؛ وانظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، I، 34، 3. وانظر: روشي (فيلهلم هابنريش)، «داء الكلب عند بنات باندورا والأمراض الأسطورية الأخرى: مساهمة في نقد التقاليد الأسطورية»، مجلة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانية، للجلد LIII، 1898، ص 172 وما يليها.

Wilken (Georg Alexander), « Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel » den Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van

معبد أبولو فوق هضبة أرغوس (Argos) حين شربت دم الخمل المقدم فُزَنا. ويبدو، وهذا صحيح، أنَّ الفُزَنا التكفيري لم يكن له نفس الآثار. ولكن الواقع أنَّ يوم «الغفران» هو أيضًا «يوم الله». إته اللحظة التي ينخرط فيها الهاريون من الخطيئة من خلال الفُزَنا في «كتاب الحياة»<sup>(1)</sup>. فكما هو الحال في حالة التقديس، فإنَّ التيار الذي ينشأ، من خلال الضحية بين المقدس والمضحي، يحدّد هذا الأخير ويمنحه قوّة جديدة. وبهذا الفُزَنا وحده، يتمّ فسخ الخطيئة وإبعاد خطر الموت، وتندخل القوى الإلهية في المشهد من أجل خير المضحي.

وقد أدّى هذا التجدّد من خلال الفُزَنا الشخصي إلى ظهور عدد من المعتقدات الدينية الهامة. ولذلك علينا أولاً أن نربط تلك المعتقدات بنظرية الانبعاث من خلال الفُزَنا، ومنها ما سبق أن مرّ بنا بشأن الرموز التي تجعل «الديكشيتا» [المضحي] جنيئاً، ثمّ برهميئاً، ثمّ إلهاً. ونحن نعرف مدى الأهمية التي كانت عليها عقائد الانبعاث في الأسرار اليونانية، والأساطير الاسكندنافية والسلتية، والطقوس الغريزية [=أوزيريسية نسبة إلى أوزيريس=غزير]، والإلهيات الهندوسية والأفيسيتية، وفي العقيدة المسيحية نفسها. أضف إلى ذلك ارتباط معظم هذه العقائد بوضوح بأداء بعض الطقوس الفُزَناية: تناول كعكة اليوسيس عند اليونان، والسوما عند الهندوس، والهاؤما (haoma) عند أهل فارس، إلخ...<sup>(2)</sup>.

*Nederlandsch-Indië*, XXXVI, 1878, p. 1 sqq.

Roscher (Wilhelm Heinrich), "Die Hundekrankheit der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten: ein Beitrag zur Kritik der Mythen-Ueberlieferung", *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898, p. 172 sqq.

(1) - استعرنا هذه التعبيرات من البحوث التوراتية والتلمودية حول يوم «الدينونة»، أي يوم الغفران.

(2) - انظر مراجعتنا لكتاب ألفريد نوت (Alfred Nutt) وكتاب كونو ماير (Kuno Meyer)، واربين رود (Erwin Rohde)، في: *الحوليات الاجتماعية*، العدد II، باريس، 1899، ص 214 وما بعدها.

إضافة من المترجم: الكتابان المذكوران هما:

نوت (ألفريد) و ماير (كونو)، رحلة بران ابن فيبال إلى أرض الحياة: للحممة الأيرلندية القديمة، لندن، 1895.

رود (اربين)، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، م.م.س.

- وحول ما يتعلّق بالعقائد الهندوسية، انظر: ليفي، عقيدة الفُزَنا في البراهمانا، م.م.س، ص 102، ص 108، ص 161؛ وفيما يتعلّق بـ«الهاوما» (haoma) الزرادشتية، انظر: دارمستتر (جيمس)، هاورفانات وأميرنات: مقالة حول ميتولوجيا الأستاق، باريس، 1875، ص 54؛ أهورا مزدا وأهريمن: الأصول والتاريخ، باريس، 1877، ص 96.

Meyer (Kuno) & Nutt (Alfred), *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living. An Old Irish Saga*, London: David Nutt, 1895.

Darmesteter (James), *Haurvatât et Ameretât: essai sur la mythologie de*

وفي كثير من الأحيان، يكون استبدال الاسم بآخر، هو سمة تجدد الفرد. فمن المعلوم أنَّ الاسم يرتبط، في المعتقدات الدينية، ارتباطًا وثيقًا بشخص حامله: فهو يتضمّن شيئًا من روحه<sup>(1)</sup>، ولذلك يكون الفُزبان في الغالب مصحوبًا بتغيير الاسم. وقد يقتصر هذا التغيير، في بعض الحالات، على إضافة كُنية إلى الاسم. وحتى اليوم، ما يزال الناس في الهند يحملون لقب "ديكشيتا" [المُضحّي]<sup>(2)</sup>، ولكن قد يتم في بعض الأحيان تغيير الاسم تمامًا. ففي الكنيسة القديمة، كان يوم عيد الفصح هو المناسبة التي يتم فيها تعميم التنصرين الجدد بعد طرد الأواح الشّريرة عنهم. وبعد هذا التعميد، يتم ضمّهم إلى الكنيسة وفرض أسماء جديدة عليهم<sup>(3)</sup>. وفي الممارسات اليهودية، وهذا قائم حتى اليوم، يتم استخدام نفس الطقوس حين تكون الحياة في خطر<sup>(4)</sup>. غير أنّه من المحتمل أنّ هذا الأمر ربّما كان مصحوبًا في القديم بفُزبان؛ ونحن نعرف أنّ الفُزبان التكفيري، عند التّرع، كان موجودًا بين اليهود<sup>(5)</sup>، كما كان موجودًا في جميع الأديان التي نحن على علم كافٍ بها<sup>(6)</sup>. ولذلك، فمن الطبيعي أن نعتقد أن يكون تغيير

l'Avesta, Paris : F. Vieweg, 1875, p. 54. Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris : F. Vieweg, 1877, p. 96.

(1) - انظر: لوفيبور (يوجين)، «أصول الوثنية»، م.م.س: برينتون (دانييل غاريسون)، ديانات الشعوب البدائية، نيويورك، 1897، ص 89 وما يليها.

Brinton (Daniel Garrison), *Religions of Primitive Peoples*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1897, p. 89 sqq.

(2) - وقد كان الحاج إلى مكّة يكتسب وما يزال، وهو للمُضحّي السابق خلال الحج، لقب الحاج. انظر: فلهوزن، بقايا الوثنية العربية، م.م.س، ص 80.

(3) - دوشان (لوبس)، أصول العقيدة المسيحية، دراسة عن الشعائر اللاتينية قبل شارلمان، باريس، 1889، ص 282 وما يليها. وحول العلاقة بين الفُزبان وطقوس التلقين وإدخال الروح الجديدة، انظر: فريز، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 344 وما بعدها. وقد اعتبر الانضمام إلى الحياة المسيحية دومًا تغييرًا حقيقيًا في الطبيعة البشرية.

Duchesne (Louis), *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris : Ernest Thorin, 1889, p. 282, sqq.

(4) - نحن نعرف أنّه يُوجد تأثير آخر في العديد من الحالات للوزارة، وحتى في هذه الحالة، يهدف إلى مراوغة الأرواح الشريرة وإبعاد النّخس عن طريق تغيير الأسماء. انظر: مدراش فوحيّلت [يسفر الجامعة - م]، V، 5؛ التلمود البابلي، روش هشانا [رأس السنة - م]، 16 أ؛ تلمود أورشلیم، جمارا شيريهود [ترنيمة التوحيد - م]، VI، 10؛ سنوك هرغرونه (كريستيان)، مكّة، هاج، 1889، ج II، ص 122.

Snouck Hurgronje (Christiaan), *Mekka*, Haag: M. Nijhoff, 1889, II, p. 122.

(5) - جطين [وثائق الطلاق]، القسم الثالث من المشنا، في: تلمود أورشلیم، م.م.س، ص 45.

(6) - انظر: كالند، الممارسات الجنائزية والجنائز الهندية القديمة من خلال المخطوطات، م.م.س، رقم 2. وانظر: دي غروت (يوهان جاكوب مارتا)، النظام الديني في الصين، ليدن، 1892، ج I، ص 5.

De Groot (Johann Jacob Maria), *The Religious System of China*, Leyden: E. J. Brill. 1892, I, p. 5.



الاسم والفُزتان التكفيري جزءاً من طقس معقد يعبر عن التغرير العميق الذي يحدث في تلك اللحظة في شخص المضحّي. ولا تقتصر هذه الخاصية المحيية للفُزتان على الحياة الدنيا، بل هي تمتد إلى الحياة الأخرى. ففي سياق التطور الديني، انضم مفهوم الفُزتان إلى المفاهيم المتعلقة بخلود الروح. وحول هذه النقطة، فإنه ليس لدينا ما نضيف إلى نظريات رود (Rohde)، والسيدّين جيفونز (Jevons) ونوت (Nutt) حول الأسرار اليونانية، والتي يجب تقريبها من الوقائع التي ذكرها السيد سيلفان ليفي والموجودة في عقائد البراهمانية<sup>(1)</sup> وتلك التي سبق أن استخرجها برغانه (Bergaigne) ودارمستتر (Darmesteter) من النصوص الفيدية<sup>(2)</sup> والأفستية<sup>(3)</sup>. كما يجب أن نذكر أيضاً العلاقة التي تربط تناول الفُزتان المقدس في المسيحية بالخلاص الأبدي<sup>(4)</sup>. ولكن مهما كانت هذه أهميّة هذه الوقائع، فإنه لا ينبغي لنا المبالغة في ذلك. فطالما أنّ الإيمان بالخلود لا ينبع عن لاهوت الفُزتان الخام، فإنه يظلّ غامضاً. فالخلود (amrtam)

- (1) - ليفي، عقيدة الفُزتان في البراهمانا، م.م.س، ص 93-95.  
ونحن نوافق تماماً على المقاربة التي اقترحها السيد ليفي بين نظرية الهروب إلى اللوت عن طريق الفُزتان البراهماني، ونظرية «الموكسا» (moksà) البوذية، أي الخلاص.  
انظر: أولدنبرغ (هيرمان)، البوذا: حياته، عقيدته، مجتمعه، باريس، 1894، ص 40.
- (2) - انظر: برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الربيع فيدا، م.م.س، حول الأمرتام (amrtam) أي «رحيق الخلود» الذي يمنحه السوما. ولكن هنا، كما في كتاب هيلبرندت (الأساطير الفيدية، م.م.س، ج I، ص 289 وما بعدها، وفي مواضع متفرقة)، فقد غزت التفسيرات الأسطورية البحتة تفسيرات النصوص، انظر: كوهن، نزول النار ورحيق الآلهة، م.م.س؛ وانظر: روشي (فيلهيلم)، رحيق الآلهة وطعامها: مع ملحق حول للعنق الأساسي لأفروديت وأثينا، لايبزيغ، 1883.
- (3) - انظر: دارمستتر، هاورفانات وأميرتات، م.م.س، ص 16، ص 41.
- (4) - وهذا في العقيدة (انظر مثلاً: القديس إيرانيوس، ضد اليذع، كامبردج، 1875، الكتاب IV، 4، 8، 5)، بقدر ما هو في الطقوس الأكثر انتشاراً: وبهذا يتم تكريس الفُزتان من خلال صيغة تذكر تأثيره على الخلاص. انظر: ماغاني (فرانشيسكو)، الشعائر الرومانية القديمة، ميلانو، 1898، ج II، ص 268، إلخ. ويمكن تشبيه هذه الوقائع بالهجاجه [الأسطورة - م] التلمودية التي تقول إنه لم يكن للقبائل التي اختفت في الصحراء ولم تقدم قرايين أي دور في الحياة الأدبية (جمارا السنهدين، X، 4، 5، 6 في: تلمود أورشليم)، ولا لأهل مدينة أضحت محرّمة لأنّها عبت الأصنام، ولا قارون الكافر. ويستند هنا للقطع التلمودي إلى الآية: (اجمعوا إليّ أتقيائي الذين قُطعوا معي عنها، غلّ ذبيح) (مزمو، L، 5).
- Iraeneus, *haereses Adversus*, edidit: William Wigan Harvey, Cantabrigiae: Typis Academicis, 1875, libri IV, 4, 8, 5.
- Magani (Francesco), *L'Antica Liturgia Romana*, Milano: Giuseppe, 1898, II, p. 268, etc.

هو ما تضمنه الضحية للروح. فهي تضمن عدم التلاشي في الحياة الأخرى كما في هذه الحياة الدنيا. ولكن فكرة الخلود الشخصي لم تتولد عن الفكرة السابقة إلا بعد تأصيل فلسفي، إضافة إلى أن إدراك وجود حياة آخرة لا يجد أصله في مؤسسة القرّبان<sup>(1)</sup>.

والقرايين الموضوعية من التعدّد والتنوّع والتعقيد، بما لا يسمح بتناولها إلا بشكل موجز. وباستثناء القرّبان الزراعي، الذي تُعتبر دراسته حالياً متقدّمة بالفعل، فإنّه يجب علينا الاكتفاء بمؤشّرات عامة تبين كيف ترتبط هذه القرايين بخطاطتنا العامة.

وتتمثّل السمة المميزة للتضحيات الموضوعية في أنّ التأثير الرئيس للطقس يكون، بحكم التعريف، على شيء آخر غير المضحّي. والواقع أن القرّبان لا يعود إلى نقطة انطلاقه، فالأشياء التي يهدف إلى تغييرها هي خارج المضحّي، وبالتالي فإنّ التأثير الواقع عليه هو أمر ثانوي. ونتيجة لذلك، فإنّ طقوس الدخول والخروج، وهي التي تستهدف بالخصوص المضحّي، تغدو بدائية؛ في حين تميل المرحلة الوسطى، أي التضحية، إلى أن تحتلّ المساحة الأكبر. ذلك أنّ أهمّ ما في الأمر، هو خلق الروح<sup>(2)</sup>، سواء بخلقها من أجل إعطائها للكائن الحقيقي أو الأسطوري الذي يتعلّق به القرّبان، أو لأنّ تحرير شيء يحمل خاصية مقدّسة تجعله محرّماً، يقتضي تحويل تلك الخاصية إلى روح نقية،

(1) - سيكون هنا هو المكان المناسب لدراسة الجانب السياسي للقرّبان: ففي عدد كبير من المجتمعات السياسية الدينية (للمجتمعات السنتية، الميلانيزية والغينية، البراهمانية، إلخ...)، يتم تحديد التسلسل الهرمي الاجتماعي في الغالب من خلال صفات يكتسبها كلّ فرد من خلال ما يقدّمه من قربانين.

- كما ينبغي أيضاً اعتبار الحالات التي تكون فيها الجماعة (الأسرة، الطائفة، للجمع، إلخ) هي من يقدّم القرّبان، والنظر في الآثار المترتبة على القرّبان الجماعي على الفرد. وسيكون من السهل أن نرى أنّ لجميع هذه القرايين، وعمليات التقديس أو التنقيس، نفس التأثيرات بالتساوي على المجتمع كما على الفرد. ولكن المسألة تتعلّق في المقام الأول بعلم الاجتماع بشكل عام أكثر من تعلّقها بالدراسة الدقيقة للقرّبان. علماً وأنّه سبق لعلماء الإناسة الإنكليزية دراسة هذه المسألة بعمق، وكانت تأثيرات الوليمة القرّبانية على المجتمع أحد الموضوعات المفضّلة لديهم، انظر: روبرتسون سميث، ديانة الساميتين، م.م.س، ص 284 وما بعدها؛ سيدني هارتلاند، أسطورة بيرسيوس، م.م.س، ج II، الفصل XI، إلخ.

(2) - سبق للسيد آلن غرانت في الجزء الثاني من كتابه حول «تطوّر فكرة الله» أن قدّم أفكاراً حول هذه القرايين وقرايين التضحية بالإله، وهي أفكار قد تبدو شبيهة نسبياً بأفكارنا (انظر بشكل خاص الصفحات 265-266، الصفحات 339-340 وما يليها). ومع ذلك، نأمل أن تكون هناك اختلافات جوهرية. انظر: آلن (غرانت)، تطوّر فكرة الله: بحث في أصل الأديان، لندن، 1897.

Allen (Grant), The Evolution of the Idea of God: An Inquiry Into the Origin of Religions, London: Grant Richard, 1897.

أو تحقيقًا للأمرين في نفس الوقت.

ولكن، علاوة على ذلك، فإن الطبيعة الخاصة للشيء المقصود بالفُزْتان يغيّر الفُزْتان ذاته. ففي فُزْتان البناء<sup>(1)</sup>، على سبيل المثال، فإن المقصود هو إيجاد روح تحرس البيت، أو المذبح، أو المدينة التي نبنيها أو ننوي بناءها، وهذا ما يجعل منها قوة<sup>(2)</sup>. لذا، فإن طقوس الهذّي تتطور، إذ نعلّق أحيانًا على الجدران جمجمة ضحية بشرية، أو ديكًا، أو رأس بومة. ومن ناحية أخرى، فإن أهمية الضحية تختلف باختلاف طبيعة البناء، معبّدًا كان أو مدينة أو مجرد مسكن بسيط. كما يختلف الغرض من الفُزْتان بحسب إن كان المبني قد تمّ بناؤه بالفعل أو بصدد البناء، فقد يكون الغرض هو خلق روح أو إله حارس، أو مجرد استرضاء لروح الأرض التي سيقيم عليها البناء<sup>(3)</sup>.

(1) - وهنا أحد الطقوس التي خضعت للبحث اللقارن الأكثر تفقّدًا. انظر: غيدوز (هنري)، طقوس البناء، باريس، 1882. وانظر: وينترنيز (موريز)، «بعض الملاحظات حول قرابين البناء عند الهنود»، محاضرات الجمعية الإناسيّة في فيينا، العدد XVII، فيينا، 1888، للقمّة؛ ص 37 وما يليها. وانظر بخاصة الدراسة الشاملة لسانتوري ("حول فُزْتان البناء"، م.م.س) وتصنيفه للأشكال، بحيث يكفي تحليل الطقوس وحده لنحصل على دراسة متميّزة. وحول الاحتفاظ بأجساد الضحايا أو بأجزاء منها داخل البناءات، انظر: ويلكن، "الشامانية عند شعوب الأرخيبيل الهندي"، م.م.س، ص 31. وانظر: بينزا (جيوفاي)، الاحتفاظ بالرؤوس البشرية وما يرتبط بها من أفكار وعادات، روما، 1898. Gaidoz (Henri), *Les rites de la construction*, Paris, 1882.

Winternitz (Moriz), «Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern», *Mittheilungen der Anthropologischer Gesellschaft in Wien*, 1888, XVII, Intr., p. 37 sqq.

Pinza (Giovanni), *La conservazione delle teste umane e le idee ed i costumi coi quali si connette*, Roma: Società geografica italiana, 1898.

(2) - هذه هي الحالة الأكثر عموميّة. ويتعلّق الأمر حقًا بابتداع نوع من الإله كي يُعبد فيما بعد، وهو ما يُشبهه إلى حدّ بعيد حالة الفُزْتان الزراعي. وقد تكون هذه الروح غامضة أو واضحة للعالم، وقد يتم إقامتها مع القوة التي تجعل البناء صلبًا، أو تصبح نوعًا من الإله الشخصي، أو تغدو الشيبين مغا. لكنّها ستكون دومًا مرتبطة ببعض الروابط مع الضحية التي تخرج منها وبالبناء الذي تحرسه وتحميه من السحر والأمراض وللصائب، ولهم الجميع وجوب احترام العتبة، سواء للصوم أو السكان. انظر: ترميل، عهد العتبة، م.م.س.

- وينفس الطريقة التي يتم بها تثبيت الضحية الزراعيّة من خلال زرع بقاياها، وما إلى ذلك، يتم نضح الدم أيضًا على الأساسات، قبل أن يتم بعد ذلك تعليق الرؤوس على الجدران.

Dümmeler (Ferdinand), «Sittengeschichtliche Parallelen», *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897, p. 19 sqq.

- ويمكن لفُزْتان البناء أن يتكرّر في طقوس مختلفة؛ أولًا في اللناسبات الخطيرة؛ إصلاح بناء، حصار مدينة، ثم يصبح دورًا ويندمج في كثير من الحالات مع القرابين الزراعيّة، لكي يولّد مثلها شخصيات أسطوريّة. انظر: دوملر (فردينان)، "تشابهات تاريخيّة أخلاقيّة"، مجلة فيلولوغوس، العدد LVI، لايبزيغ، 1897، ص 19 وما يليها.

(3) - الحالة عاقبة جدًا هي أيضًا. ويتعلّق الأمر ببقاء النفس بضحية تُهذّي غضب مالك روح الأرض أو روح المنزل في بعض حالات البناء. والطقسان متوخدان في الهند (انظر وينترنيز، ماترابا الأباستامبا،

كما يختلف أيضًا لون الضحية لهذا السبب ذاته: فهو أسود، على سبيل المثال، إذا كان من أجل استرضاء روح الأرض، وهو أبيض إذا كان المراد خلق روح حارسة<sup>(1)</sup>. بل إن طقوس الهدم ذاتها، لا تكون متماثلة في الحالتين.

وفي الفُزتان-الطلب، نسعى في المقام الأول إلى اصطناع بعض المؤثرات الخاصة التي يحددها الطقوس. فإذا كان الفُزتان استكمالاً لوعدهم الإيفاء به بالفعل، وإذا أُقيم من أجل فكّ الالتزام الأخلاقي والديني الذي يرتبط به، فإنه يكون للضحية إلى حد ما، طابع تكفيري<sup>(2)</sup>. أمّا إذا كان المراد على العكس من ذلك، هو إلزام الإله من خلال عقد، فإنّ الفُزتان يتخذ حينها شكل هذي<sup>(3)</sup>: فالعطاء المتبادل (*do ut des*) هو المبدأ، وبالتالي، لا وجود لأنصاء مخصصة للمضحين. أمّا إذا كان الأمر يتعلق بشكر إله على نعمة معينة، فإنّ المحرقة<sup>(4)</sup>، أي الهذي الكامل، أو الشيلاميم (ذبيحة السلامة)، أي الفُزتان الذي يأخذ منه المضحي نصيباً، يمكن أن يكونا هما القاعدة. ومن ناحية أخرى، فإنّ أهمية الضحية ترتبط ارتباطاً مباشراً بأهمية النذر. وأخيراً، فإنّ المزايا الخاصة للضحية تعتمد على طبيعة الشيء المطلوب: فإذا كنا نريد المطر، فإننا نضحي بأبقار سوداء<sup>(5)</sup> أو نحضر خلال الفُزتان حصاناً أسوداً لنصب الماء عليه<sup>(6)</sup>، إلخ. ويمكن إعطاء هذا المبدأ العام سبباً

م.م.س. في فُزتان فاستوباتي (*vastospati*) للفتم إلى «رودرا سيّد المكان»؛ لكنهما يكونان في العادة معزولين (سارتوري)، «حول فُزتان البناء»، م.م.س.، ص 14-15، ص 19، ص 42 وما بعدها.

(1) - انظر: وينترنيث، مانتريا الأباستامبا، م.م.س.

(2) - لعن أشهر حالة معروفة هي حالة ابنة بفتح الجلعادي (في التوراة - م). لكن الشائع بعد تقديم فُزتان طوعي، هو الشعور بتبرئة النعمة، وب«قضاء النذر»، كما يقول علماء اللاهوت الهندوس بشكل قاطع.

(3) - كانت الصبغة العامة التي يقولها للمضحي في الهند الفيديّة عند تقديم الفُزتان ولحظة يلقي الكاهن جزءاً من الضحية في النار: «هذا للإله فلان، وليس لي».

(4) - هذه هي ذبائح «الرضى» في التوراة.

- ويبدو أنها كانت قليلة العدد في معظم الأديان. انظر بخصوص الهند: أولدنبرغ، نبانة الفيديا، م.م.س.، ص 305-306؛ ويلكن (جورج ألكسندر)، نظرية جديدة حول أصل القرابين، م.م.س.، ص 365 وما بعدها.

(5) - كاللاوي (هنري)، النظام الديني عند الأمازولو، ناتال، 1870، ص 59، رقم 14؛ وانظر: فيرنر، الغصن الذهبي، م.م.س.، ج II، ص 42، إلخ؛ ماريليه، «مكانة الطوطمية في التطور الديني»، م.م.س.، ج I، ص 209؛ ساهاغون، التاريخ العام لأحوال إسبانيا الجديدة، م.م.س.، ج II، ص 20. Callaway (Henry), *The Religious System of the Amazulu*, Natal: J. A. Blair, 1870, p. 59, n° 14.

(6) - هيلبرندت، أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر، م.م.س.، ص 75.

- ومن الضروري مقارنة هذه الوقائع بحالات تغريق الضحايا في الماء. وفي حالات أخرى، يتم رشّ المياه على الضحية: انظر مثلاً: ملوك أول، XVIII، 33: «ثم رُبّ الخطب وقطع الثور، ووضّع أجزاءه على الخطب وأمر أن يملأوا أربع جزّات ماء ويضئوها على الحرقّة وعلى الخطب».

معقولاً جداً. ففي هذه الحالة، كما هو الحال في الفعل السحري الذي تنماهى معه هذه الشعائر في بعض الوجوه، فإن الطقس يفعل فعله أساساً بنفسه. فالقوة التي يولدها فعالة، حتى أن الضحية تدوب في النذر وتندمج به، وتملؤه وتحبيه وتحمله إلى الآلهة، وتغدو روحه و"حامله"<sup>(1)</sup>.

وإذ لم نقم سوى بإيضاح كيف يختلف موضوع القُرْبان باختلاف الآثار التي يجب أن يُنتجها، فلنر الآن كيف يمكن لمختلف الآليات التي ميزنا بينها أن تجتمع معاً في قُرْبان واحد. ولعلّ القرابين الزراعية هي الأمثل من وجهة النظر هذه، وذلك لأنها موضوعية أساساً، ثم لأن تأثيراتها على المضحي لا تقل في شيء عن تأثيرات غيرها من القرابين.

ولهذه القرابين هدف مزدوج. فهي تهدف أساساً وفي نفس الوقت إلى السماح بخدمة الأرض والانتفاع بمنتجاتها، وذلك برفع الحظر المفروض عليها لحمايتها. ثم ثانياً، من أجل تخضيب الحقول التي نزرعها وحفظ حياتها التي تبدو إثر الحصاد جرداء وكأنها ميتة. فالحقول ومنتجاتها هي أشياء حية بشكل بارز. وهي تتضمن عنصرًا دينيًا ينم خلال فصل الشتاء، ليظهر مجددًا في الربيع، وينتجلى عند الحصاد، وهذا ما يجعله عصيًا عن الإدراك البشري. بل إن البشر قد يتصورون هذا المبدأ أحياناً، روحاً تحرس الأرض والثمار وتتملكها، وهو ما

- وراجع: كرامر، "عبد 'سِنْسْيا' و'صلاة الحقل' للاستمطار والحصاد عند شعب التشوفاش"، مجلة غلوبوس، العدد LXXIII، 1898، ص 165؛ سميرونوف (إيفان نيكولايفيتش) وبوبر (بول)، السكان الفنلنديون لحوضي نهر الفولغا ونهر كاما: دراسات نياسية تاريخية، باريس، 1898، ص 175. Krahmer, "Das Fest 'Sinsja' und das 'Feld-Gebet' um Regen um Ernte der Tschuwaschen", *Globus*, LXXIII, 1898, p. 165.

Smirnow (Ivan Nikolaevich) & Boyer (Paul), *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama : études d'ethnographie historique*, Paris, E. Leroux, 1898, p. 175.

توضيح من المترجم:

التشوفاش: أحد الشعوب التركية، يعيش على ضفاف نهر الفولغا في جمهورية تشوفاشيا الروسية. (1) - عندما يمسح كفل الحيوان بالزيت في الطقوس الفيدية، يقال: «لنذهب سيّد الذبيحة (المضحي) وإرادته إلى السماء» (أباستامبا شروتا سوترا، VII، 14، 1؛ فيدا الصيغ، 6، 10، 6؛ تايترتا سميبيتا، 1، 3، 8، 1)؛ وهو ما يشرح في: تايترتا سميبيتا، 6، 3، 7، 4؛ شاتاباثا براهمانا، 3، 7، 4، 8) بالقول إن الدابة تنهب إلى السماء وهي تحمل على كفلها نذر الضحي. ولقد تمّ في الغالب تصوّر الضحية على أنها رسول البشر للآلهة، وهو ما نجده عند هنود المكسيك، كما عند التراقين حسب وصف هيرودوت (تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 9)، إلخ... ولا يمكن اعتبار تعدادنا للقرابين الموضوعية مكتملاً بأي حال من الأحوال؛ فنحن لم نتعرض لقُرْبان العرافة، وقُرْبان التأخيد، وقُرْبان الطعام، وقُرْبان القسم، إلخ... وقد تظهر دراسة هذه الأشكال المختلفة أنها تتعلق هي أيضاً بإنشاء شيء مقتس واستخدامه، أي روح نوجهها نحو هذا الشيء أو ذاك. وقد تمكّن وجهة النظر هذه من الوصول إلى تصنيف للقرابين.

يُشكّل قداستها. لذا، يجب إبعاد تلك الروح لكي يغدو الحصاد أو الانتفاع بالثمار ممكناً. ولكن في نفس الوقت، وبما أنها هي حياة الحقل ذاتها، فلا مندوحة بعد طردها، من إعادة خلقها وتثبيتها في التربة لكي تخصبها. وقد تكون قرابين التحليل البسيط كافية لتلبية الاحتياج الأول، لكنها لا تكفي لتلبية الثاني. ولذلك، فإنّ للقرابين الزراعية في الأغلب آثار متعدّدة، وهي تجمع أشكالاً مختلفة من القرابين. وهذه لعمري إحدى الحالات التي نلاحظ فيها كأفضل ما يكون التعقيد الأساسي للفزبان الذي لا تتردّد كثيراً في الإلحاح بشأنه، لكن ذلك لا يجعلنا ندعي أننا سنقوم من خلال هذه الصفحات القليلة بتقديم نظرية عامة حول الفزبان الزراعي. فنحن لا نجرؤ على التنبؤ بجميع الاستثناءات الظاهرة، ولا يمكننا كشف تشابك التطوّرات التاريخية. ولذلك سوف نقتصر على فزبان معروف بشكل جيّد وسبق أن كان موضوع عدد من الدراسات، وهو الفزبان المقدم إلى الإله زيوس بوليوس (Zeus Polieus) والذي كان يحتفل به الأثينيون في العيد المعروف باسم ديپوليا (Dipolia) أو بوفونيا (Bouphonia) <sup>(1)</sup>.

وقد كان هذا الاحتفال <sup>(2)</sup> يُقام في شهر حزيران/يونيو من كلّ عام عند

(1) - انظر: مانهارت، بحوث أسطورية، م.م.س، ص 68 وما بعدها؛ روبرنسون سميت، ديانة الساميين، م.م.س، ص 304 وما بعدها؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 38، ص 41؛ بروت (ه. فون)، «بوفونيا»، مجلة متحف الرابن لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانية، المجلد LII، 1829، ص 187 وما بعدها؛ ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، 399 وما بعدها.

- ويرى فارنيل أنّ البوفونيا من جنس العبادات الطوطمية. انظر: فارنيل (لويس ريتشارد)، ديانة الدول اليونانية، أكسفورد، 1896، المجلد الأول، ص 56-58، ص 88 وما بعدها.

- وانظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج II، ص 203 وما بعدها؛ ج V، ص 509؛ مومسن (أوغست)، علم اللوازم: دراسات أثرية في الأعياد الحضرة عند الأثينيين، لايبزيغ، 1864، ص 512 وما بعدها؛ غروب، ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقية، ج I، ص 29.

Protz (H. von), «Buphonien», *Rheinisches Museum für Philologie*, Band LII, 1897, p. 187 sqq.

Farnell (Lewis Richard), *Cults of the Greek States*, Oxford: Clarendon Press, 1896, Volume I, pp. 56, 58 et p. 88 sqq.

Mommsen (August), *Heortologie antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig: B. G. Teubner, 1864, p. 512 sqq.

(2) - انظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، ج I، ص 24، ص 4؛ 10، 28.

- فرفوربوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 9، ص 28 وما بعدها.  
- أرسطوفان، حاشية على أرسطوفان، الشخب، التعليق 985، لندن، 1896؛ يوستادبوس السالونيكى، تعليقات على إلياذة هوميروس، م.م.س، 83؛ سويداس، معجم سويداس اليوناني اللاتيني، مفردة  $\Delta\iota\omicron\varsigma \Psi\eta\phi\omicron\varsigma$ ؛ حزقيوس الإسكندراني، القاموس اليوناني للكتاب المقدس، مفردة  $\Delta\iota\omicron\varsigma \Theta\chi\alpha\iota$ .

Aristophane, *Scholia Aristophanica*, Nubes, 985, London: Macmillan & Co., 1896.

نهاية الحصاد وبداية دَرس المحصول. وكان الحفل الرئيس يُقام فوق هضبة الأكروبوليس، على مذبح زيوس بوليوس الذي كان يُوضع فيه الكعك فوق طاولة برونزية، دون أي حراسة<sup>(1)</sup>. ثم يتم إطلاق الثيران؛ وكان أحدها يقترب من المذبح، ويأكل بعضاً من التقدّمات، ويدوس الباقي برجليه<sup>(2)</sup>. وفي تلك اللحظة ينهال عليه أحد الكهنة بفأس. وحين يسقط أرضاً، يقوم رجل ثانٍ بقطع حلقه بسكين؛ ويقوم آخرون بسلخه، في حين يفرّ الذي ضربه في الأول. وبعد المحاكمة التي يُجريها مجلس شيوخ المدينة، وقد سبق أن تحدّثنا عنها، يتم توزيع لحم الثور على الحاضرين، وخياطة الجلد الذي يحشى بالقش، ليتمّ بعدها ربط الحيوان المحشو إلى محراث.

وقد تعلّقَ بهذه الممارسات الغريبة أسطورة في ثلاث روايات تنسبها إلى ثلاث شخصيات مختلفة: واحدة إلى ديوموس (Diomos)، وهو كاهن الإله زيوس بوليوس، والثانية إلى سوباتروس (Sopatros)، والثالثة إلى ثاولون (Thaulon)<sup>(3)</sup>، وهؤلاء على ما يبدو الأسلاف الأسطوريون للكهنة المتولين هذا الفُرتان. وفي الروايات الثلاث، يضع الكاهن التقدمة على المذبح، فيأتي ثور ليأكل منها، فيقوم الكاهن الهائج بضرب الثور مدّس التقدمة، فيتدّس الكاهن نفسه ويهرب حاملاً معه الدنس. ولعلّ أطول هذه الروايات هي التي بطلها سوباتروس؛ فقد أصاب الناس قحط نتيجة لجريمته، وحين ذهب الأثينيون لاستشارة عزّافة معبد دلفي، أشارت عليهم بأنّ المنفيّ يمكن أن ينقّذهم، وأنّه يجب معاقبة القاتل وإحياء الضحية من خلال فُرتان مماثل لذاك الذي قُتلت فيه والأكل من لحمها. وقد أعيد سوباتروس إلى المدينة، واستعاد حقوقه لكي يمكنه تقديم الفُرتان، وأضحى الناس منذئذ يحتفلون بالعيد على ما وصفنا.

هذه هي الوقائع. فماذا الذي تعنيه؟ يمكننا التمييز في هذا العيد بين ثلاثة مشاهد: 1° موت الضحية؛ 2° الوليمة القرّانية؛ 3° انبعاث الضحية<sup>(4)</sup>.

(1) - باوسانياس، رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان، م.م.س، 4، 24، I.  
 (2) - فرقوريوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 28.  
 (3) - فرقوريوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 9؛ ج II، ص 28-30؛ بوستاديوس السالونيكّي، تعليقات على إلياذة هوميروس، م.م.س؛ أرسطوفان، حاشية على أرسطوفان، م.م.س.  
 (4) - وقد رأى يوسيبوس القيصري في موت أدونيس رمزاً لحصاد الزرع، لكنّ هذا لا يعطينا سوى فكرة غائمة وضئقة عن الطقس. انظر: يوسيبوس القيصري، الإعداد للإنجيل، باريس، 1846، م III، الكتاب 2، § 9.

Eusèbe, *La préparation évangélique*, Paris: Gaume frères, 1846, Tome III, Livre 2, § 9.

في بداية الحفل، يتم وضع الكعك والحبوب على المذبح، وهي على الأرجح بواكير القمح المدروس<sup>(1)</sup>. وهذه التقدمة مماثلة لجميع التقدّمات التي تسمح للنّاس العاديين باستخدام المحاصيل. وبما أنّ حرمة القمح المحصود جميعها قد تركّزت في الكعك، فإنّ الضربة المفاجئة التي يتلقاها الثور لحظة يمسّ الكعك، تعني أنّ التكريس قد أصابه بغتة مثيل صاعقة، وأنّ الروح الإلهية الساكنة في البواكير التي أكلها، قد حلّت فيه. لقد أصبح الثور هو تلك الروح التي تلبّست به، رغم أنّ قتله كان عملاً دنيّساً. وبما أنّ الضحية في الفُرْبان الزراعي تُمثّل رمزياً الحقول ومنتجاتها، فهي تُوضع في تماشٍ معها قبل حفظها في الأجران. وفي حالتنا هذه، فإنّ الثور يأكل كعكة الثمار الأولى، وقد يُطاف به في حالات أخرى في الحقول، أو يُقتل بأدوات زراعية، أو يُدفن وسطها. ولكن الحقائق يجب أن يُنظر إليها من زاوية أخرى. ففي الوقت نفسه، يمكن للضحية أيضاً أن تمثّل المؤمنين الذين سيُدسّون المحصول باستخدامه<sup>(2)</sup>. ولا يقتصر الأمر على استبعاد منتجات الأرض للمضحي، بل يُمكن للمضحي كذلك أن يكون في حالة تُوجب أن يظلّ بعيداً عنها. ولذلك قد يشهد الحفل في بعض الحالات، ممارسات تطهيرية، وبهذا ينضاف إلى الفُرْبان اعتراف<sup>(3)</sup>. وفي حالات أخرى، قد يحقّق الفُرْبان نفسه هذا النوع من التكفير، ويتخذ بحقّ شكل افتداء. هكذا أصبح عيد الفصح طقس افتداء عامّ بمناسبة استهلاك البواكير. ولم يكن الأمر متعلّقاً بافتداء المواليد الجدد من البشر<sup>(4)</sup> بإرافة دم

(1) - يرى مومسن أنّ «عيد بوفونيا» هو عيد درس الحبوب. انظر: مومسن، علم المواسم: دراسات أثرية في الأعياد الحضريّة عند الآثينيين، م.م.س.

(2) - كاتو، في الفلاحة، م.م.س، 14.

- أمبارفاليا (Ambarvalia): ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 200، رقم 3. - وانظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 1، ص 39. وانظر أمثلة شديدة الوضوح لوقائع من نفس النوع في: سارتوري، «حول فُرْبان البناء»، م.م.س، ص 17.

(3) - كان يجري اعتراف عند تقديم العشور والفواكه في هيكل أورشلیم (القسم الخامس من المشنا، تلمود أورشلیم، معسر شيني [العشر الثاني]، ص 10 وما بعدها). وفي الهدى، كان اعتراف المرأة جزءاً من طقوس «فازونا براغاسا» (Varunapraghasas) (ليفى، عقيدة الفُرْبان في البراهمانا، م.م.س، ص 156).

(4) - فلهوزن (يوليوس)، مقدّمات نقدية في تاريخ إسرائيل، برلين، 1883، ج III، الفقرة 1.

- روبرتسون سميت، ديانة الساميتين، م.م.س، ص 406، 464، إلخ.

ونحن نحتفظ من التفسير الضيق جدًا لفلهوزن وروبرتسون سميت، بالطابع المشترك للعيد؛ ولنلاحظ الطريقة التي تُستهلك بها باكورات القمح فيه، إذ تُخصّص له أوّل حزمة؛ واسمحوا لنا أن نقول إنه، كما هو الحال في كلّ مكان، ودون أن يكون الأمر متعلّقاً بالضرورة بمنزج من طقوس مختلفة الأصول، أنّنا إزاء حالة من الطقوس العقدة بشكل طبيعي.

Wellhausen (Julius), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin : G. Reimer, 1883, III, 1.



خروف الفصح<sup>(1)</sup>، بل وكذلك بافتداء كلّ عبريّ من الخطر. ولعلّنا نستطيع مقارنة هذه الحقائق بالصراعات التي يُشارك فيها المضخّون في بعض الأعياد الزراعية<sup>(2)</sup>، حيث يبدو أنّ الضربات التي يتبادلونها تُظهرهم وتفتديهم. يُوجد إذن في اللحظة الأولى من الطقوس<sup>(3)</sup>، عملية مزدوجة: أولاً، تحليل القمح المحصود والمدرّوس عن طريق الضحية التي تمثله؛ وثانياً، افتداء الحاصدات والزراع بقتل تلك الضحية التي تُمثّلهم.

وبالنسبة إلى الديوليا، فإنّ الوثائق لا تُشير إلى اتّصال بين المضخّي والضحية قبل التكريس. ولكنّها تحدث بعد ذلك من خلال وليمة قُرْبانية<sup>(4)</sup> تُشكّل مرحلة جديدة من الحفل. فبعد أن يتطهر الكهنة من دنسهم، يُمكن لمساعدتهم تناول الوليمة القُرْبانية، وهذا ما كانت أوصت به عزّافة معبد دلفي حسب ما تقوله الأسطورة<sup>(5)</sup>. ونحن نلاحظ وجود عدد كبير من القرايين

(1) - الالتزام بقُرْبان الفصح والأكل من الخفل وإحضار الثمار الأولى، هي التزامات شخصية بحتة في الطقوس العبرية. وبالمثل، نجد في طقس «فارونا براغاسا» الذي سندرسه لاحقاً، حالة ملحوظة لافتداء النفس. ففيه يتمّ قطع كلّ فرد من أفراد الأسرة عن «الرابط» الذي يرمي به إليه فارونا، ويُصنع من كعك الشعير (Karambhatrani) عدد على قدر عدد أفراد الأسرة (أباستامبا شرونا سوترا، VIII، 5، 41) بالإضافة إلى كعكة أخرى تُمثل الطفل الذي سيولد (تايتريا براهمانا، I، 6، 5، 5)، وفي لحظة معينة من الحفل، يضع كلّ فرد كعكته على رأسه (أباستامبا شرونا سوترا، VIII، 6، 23). وهكذا كما يقول البراهمان، تتخلّص الرأس من إله الشعير فارونا (تايتريا براهمانا، I، 6، 5، 4).

(2) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، 2، 32، II (تريزان Trézène)؛ وانظر: فيرز، وصف باوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 266 وما بعدها؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 11، 12 (اسبرطة Sparte)؛ يوزر (هيرمان)، «تسيج اللحمة اليونانية»، في: وقائع اجتماعات القسم الفلسفي التاريخي للأكاديمية الملكية للعلوم، المجلد 137، فيينا، 1898، II، ص 42 وما بعدها؛ مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 281؛ فيرز، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 165.

- وحول أعياد «الهولي» (Holi)، انظر: كروك (وليام)، الأدیان الشعبية والفولكلور في شمال الهند، لندن، 1896، ج II، ص 315 وما يليها. وفي هذا الكتاب نجد عدّة تشابهات. لكن الطقوس معقدة، ومن الممكن جداً أن نكون هنا، وبصفة خاصة، أمام محاكاة سخريّة للصراع السنوي بين الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة.

Usener (Hermann), "Der Stoff des griechischen Epos", in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 137, Wien, 1898, III.

Crooke (William), *The Popular Religions and Folk-lore of Northern India*. London: A. Constable & co., 1896, II, p. 315 ssq.

(3) - ونُشير الأسطورة بالفعل إلى هذا الطابع التكفيري تقريباً لأعياد «بوفونيا».

(4) - وهو ما يعتبره فارنيل (ديانة الدول اليونانية، م.م.س) وروبرتسون سميت (مقال «القُرْبان»، م.م.س) من بقايا القُرْبان الجماعي الطوطمي.

(5) - فرفوريوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س.

الزراعية متبوعة بولائم قُرْبانية مماثلة<sup>(1)</sup>. ومن خلال هذه الوليمة القُرْبانية، يتشارك المَصْحُون في عيد ديبوليا الطابع المقدس للصحبة. وهم لا يتلقون سوى تكريس مخفف، لأنه مشترك فيه، ولأن بعض لحم الثور يظل سليماً. وبما أنهم اكتسبوا نفس الطابع المقدس كما الأشياء التي يريدون استخدامها، فإنه يمكنهم أن يفتربوا منها<sup>(2)</sup>. ونحن لا نعدم مثل هذا الطقس عند شعب "الكافر" (Kafres) في إقليم ناتال (Natal) وأرض الزولو (Zululand) [جنوب أفريقيا]، وهو طقس يُقام من أجل التمكن في بداية العام من استخدام الفواكه الجديدة؛ إذ يتم طهي لحم صحبة مع حبوب وفواكه وخضروات، ويقوم الملك بإطعام جميع الرجال من ذاك الطعام بوضع لقمة منه في فم كل رجل، اعتقاداً بأن هذه الوليمة القُرْبانية تُطهره لمدة عام كامل<sup>(3)</sup>. وقد كان لإيلاف عيد الفصح نفس العواقب<sup>(4)</sup>. فقد كان يتم في كثير من الأحيان في القرايين المقدمة قبل بدء الحرث، إعطاء الفلاح المكلف بالحرث جزءاً من لحم الصحبة<sup>(5)</sup>. وقد يبدو هذا الإيلاف في الظاهر غير مُجدي بما أن الفُرْبان السابق قد قام بالفعل بتحليل الأرض والحبوب. وهذا ما يجعل الأمر يبدو وكأنه تكرر لنفس الفُرْبان<sup>(6)</sup>، والحال أن الإيلاف في بعض

- (1) - مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 105؛ فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 71، 106، 157؛ وللحق في الجزء الثاني من الكتاب.  
(2) - انظر: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 9، 21، 23، 31، 42، 73، 75، 78، إلخ.  
(3) - انظر: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 74.  
(4) - لا يستطيع العبرانيون الأكل من ثمار الأرض للمعونة حتى يأكلوا من الفطير (الخبز الخالي من الخمير) ومن الخمل. يشوع، 7، 10 وما بعدها؛ خروج، XII، 15 وما يليها؛ خروج، XXXIV، 18 وما يليها، إلخ...  
(5) - وفيما كان الإسرائيليون مَحْمِلين في الجُلْجال، في سهول أريحا، اختفَلوا بالفضح في مساء التَّوْم الزَّابِع عشر من الشهر. وفي التَّوْم الثَّلاثي للفضح أكلوا من غلة الأرض فطيراً وفهكاً. فانقطع اللُّث عن التَّوْل. ومنذ ذلك الوقت أصبحوا يغمنون في غيشهم على محاصيل أرض كنعان (يشوع، 7، 10-12).  
(6) - سبعة أيام تختفَلون، تأكلون فيها فطيراً، تُخلون بُتوتكم من الخمير في التَّوْم الأوَّل، فإن كل من أكل خميراً في التَّوْم الأوَّل إلى التَّوْم السابع، يُبَادَ بلك التَّفْس من إسرائيل. وتُقيمون في التَّوْم الأوَّل خفلاً مقدساً، وكذلك في التَّوْم السابع. لا تجزى فيهما عمل ما إلا تجهيز طعام الأكل. هنا كل ما تَعْمَلُون. وتختفَلون بعيد القطير، لأن في هذا التَّوْم غنَّيه أخرجت أُنْذاككم من أرض مصر، فاختفلوا بهذا التَّوْم قُرْبيةً أبديَّة في أختالكم للقبلة. ومنذ مساء التَّوْم الرابع عشر من الشهر الأوَّل وحتى مساء التَّوْم الحادي والعشرين منه تأكلون فطيراً. سبعة أيام تخلو بُتوتكم من الخمير فإن كل من أكل خبزاً مختمراً يُبَادَ من جماعة إسرائيل، الغريب وللواطن على حدٍّ سواء. لا تأكلوا شيئاً مختمراً، بل في كل مساكينكم تأكلون فطيراً (خروج، XII، 15-20).  
(7) - اختفلوا بعيد القطير، فتأكلون فطيراً سبعة أيام كما أمرتكم في شهر أبيب، لأنكم في هذا الشهر خرجتم من مصر (خروج، XXXIV، 18).

- (8) - فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج II، ص 31.  
(9) - وفقاً لنص كلمات عزافة معبد دلفي [كاهنة الإله أبولو - ما، يبدو أن الوليمة الجماعية كانت نافلة نسبياً (ἀποὺν ἐρεσθη)].

الأحيان قد يكون كافياً للحصول على التأثير المنشود. ولكن، بشكل عام، فإن هذا الإيلاف يتلو عملية تحليل تنتج بالفعل تدينشا أولاً، وهذا أمر شديد الوضوح في طقوس "فارونا براغاسا" (Varunapraghâsas) الهندوسية. فالشعير يُخصّص لـ «فارونا»<sup>(1)</sup>؛ وهو طعامه<sup>(2)</sup>. وقد كانت المخلوقات فيما مضى، كما تقول الأسطورة، تأكل منه فتصاب بداء الاستسقاء، لكنها كانت تنجو من هذا الخطر بفضل الطقوس التي سوف نتحدث عنها الآن<sup>(3)</sup>. فمن بين التقدّمات التي تُقدّم<sup>(4)</sup>، تلك التي يتولّى فيها كاهنان صنع تماثيل صغيرين من بذور الشعير في شكل كبش ونعجة، ثم يضع المضحي خصلات من الصوف على تماثيل النعجة في موضع ضرعها وتضع وزوجته خصلات أخرى على تماثيل الكبش، وتكون تلك الخصلات كبيرة قدر الإمكان<sup>(5)</sup>. ثم يُقدّم القرّتان؛ ويُخصّص جزء منه لـ «فارونا» إلى جانب تقدّمات أخرى من الشعير، ثم تُؤكل البقية في جوّ احتفالي. «من خلال القرّتان، يُبعد»<sup>(6)</sup> فارونا، ويُخلّص من سيأكلون الشعير من «القيد» الذي كان يرميه عليهم. ثم، ومن خلال أكل ما تبقى من التماثيل، نمتصّ روح الشعير ذاته. وبهذا، فإنّ الإيلاف يُضاف بوضوح إلى التحليل. وفي هذه الحالة وفي حالات مماثلة، فإنّه يخشى بلا شكّ في أن لا يكون التدينس كاملاً، وأن لا يتلقّى المضحي من ناحية أخرى، سوى نصف تكريس. ولذلك، فإنّ من شأن القرّتان أن يُعادل بين قدسيّة الشيء المُزعم استخدامه وقدسيّة المضحي.

(1) - انظر: ليفي، عقيدة القرّتان في البراهمانا، م.م.س، ص 155، رقم 3.

(2) - ومن هنا اسم الطقوس: «طعام فارونا».

(3) - شاتاباثا براهمانا، 2، 5، 2، 1.

- وانظر: ليفي، عقيدة القرّتان في البراهمانا، م.م.س، ص 156، رقم 1. لكن نصّ تابتريا براهمانا، 1، 6، 4، 1، لا يشير إلّا إلى هذا الجانب الأخير من الأسطورة.

- ونحن لا ندرس سوى أحد الطقوس الثلاثة التي تشكّل جزءاً من الحفل: وأحد هذه الطقوس هو حقام ممائل لحقام الخروج من قرّتان السوما، والآخر هو اعتزاف للرأ، وهو من جميع الجوانب منبيل لاختبار للرأ الزانية الوارد في سفر اللاوتين. وبهذا، فإنّ للحفل طابع تطهيري شديد الوضوح.

(4) - وجميعها مصنوع من الشعير؛ قد يكون بعضها بصفة استثنائية من الأرز. انظر: أباستاميا شرونا سوترا، VIII، 5، 35.

(5) - أباستاميا شرونا سوترا، VIII، 5، 42؛ VIII، 6، 1 وما بعدها، VIII، 6، 10 وما بعدها. ومن الواضح أنّ هاتين الصورتين تمثلان روح الشعير الذي يُعتبر مُخصّياً ومُخصّياً (انظر: تابتريا براهمانا، 1، 6، 4، 4 بخصوص التسايف للجاني لهذين الحيوانين الذي يتمّ بموجبه تحلّل المخلوقات من رباط فارونا)، ولكن لا يوجد نصّ واضح حول هذه النقطة؛ وعلى الرغم من أنّ للطقوس في حدّ ذاته معنى الخلق السحري لروح الشعير (انظر: شاتاباثا براهمانا، 2، 5، 2، 16 والإشارة إلى أنّ الكبش هو «فارونا للرني» وإلى أنّ الأمر يتعلّق بتمثال كبش لا كبش حقيقي كما يعتقد السيّد ليفي، عقيدة القرّتان في البراهمانا، م.م.س، ص 155، رقم 4)، إلّا أنّ النصوص لا توضح هذا المعنى بما يكفي لكي يمكن لنا تطويره.

(6) - «أفا-ياج» (Ava-ya). (تابتريا براهمانا، 1، 6، 5، 1).

ولكن في القرابين التي تهدف إلى تخصيص الأرض<sup>(1)</sup>، أي بث حياة إلهية فيها أو استحثاث الحياة الموجودة فيها، فإن الأمر لا يعود متعلقاً، كما في السابق، بإزالة طابع مقدس؛ بل بوجوب نقله. ومن هنا، فإن أساليب النقل المباشر أو غير المباشر مشاركة بالضرورة في هذه الأنواع من العمليات. فلا بد من أن تثبت في الأرض روحاً تُخصبها. وقد كان شعب الخوند (Khonds) يُقدّم ضحايا بشرية لضمان خصوبة الأرض؛ وكانت لحومها تُوزع بين المجموعات المختلفة وتُدفن في الحقول<sup>(2)</sup>. وفي أمكنة أخرى، كانت دماء الضحية البشرية تُسفك على الأرض<sup>(3)</sup>. وفي أوروبا، كان يُوضع بعض من رماد النيران التي كانت تُوقد في الصيف في عيد القديس يوحنا، وكسرات من الخبز المبارك المصنوع في كنيسة القديس أنطوان<sup>(4)</sup>، وعظام الحيوانات التي قُتلت في عيد الفصح أو أعياد أخرى<sup>(5)</sup>. ولكن في كثير من الأحيان لا يتم استخدام الضحية بأكملها بهذه الطريقة، وكان المضحون كما هو الحال في عيد بوفونيا، يتلقون نصيبهم منها<sup>(6)</sup>. بل كانت الضحية أحياناً تُترك برمقتها للمضحي. وكانت تلك وسيلة لإشراك الفلاح في منافع التكريس، بل وربما لاستثمانه على القوى التي يستوعبها والتي يتم تثبيتها في حالات أخرى في أرض الحقل. ذلك أنه يتم في وقت لاحق، زرع بقايا الوجبة عند البذر أو الحرث<sup>(7)</sup>، أو تُقدّم ضحية أخرى كتجسيد جديد لروح الزرع، بحيث تُعاد إلى الأرض الحياة التي شُلبت منها عند الحصاد. فما نُعيده إلى الأرض هو ما سبق أن اقترضناه منها<sup>(8)</sup>. وهذه المقابلات الأساسية بين طقوس تحليل باكورات الثمار وطقوس تخصيص الحقول، وبين الضحيتين، هي ما أدى في بعض الحالات إلى حصول اندماج حقيقي بين الاحتفالين اللذين أضحيا يمارسان على نفس الضحية. وهذا ما حدث لأعياد بوفونيا التي كانت فُزباناً ذي وجهين: فهي وإن كانت فُزباناً دُزسي لأنها تبدأ بتقديم البواكير، فإن هدفها النهائي كان تخصيص الأرض. وقد رأينا بالفعل أنّ هذا العيد، وفق

(1) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 350 وما بعدها.

(2) - ماكفرسون (صموئيل شارتر)، مذكرات عمل في الهند، م.م.س، ص 129 وما بعدها.

(3) - انظر التضحية بالنيران في الحقول: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 20، 23، 41.

(4) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 363.

(5) - باهلمان، حكايات بلاد مونستر وأساطيرها وأغانيها وعاداتها، م.م.س، ص 294.

(6) - هوفلر، «تفسير الفُزبان»، م.م.س، ص 4.

(7) - فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 21، 28 وما بعدها، 43، 47 وما بعدها.

(8) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 350؛ فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج I، ص 381 وما بعدها.

(9) - يقضي الجني فصل الشتاء في اللزعة. انظر: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 16، 14.

ما تقوله الأسطورة، إنما أنشئ من أجل وضع حدٍّ لمجاعة وقحط ضرب البلاد. بل وقد يمكننا القول بأنَّ للوليمة القُرْبانية التي يُشكِّلها لحم الثور أيضًا نفس الهدف الزدوج: السماح باستهلاك الحبوب الجديدة، ومنح الناس بركة خاصة في أعمالهم الزراعية القادمة.

ولكن دعونا نواصل تحليل معطياتنا، وقد وصلنا إلى اللحظة الثالثة من الطقس. لقد قام سوباتروس حين قتل الثور، بقتل روح القمح، ولذلك لم يتمَّ القمح مجددًا. ووفق ما جاء في النبوءة، فإنَّ القُرْبان الثاني هو ما سيُحيي الثور المقتول. ولهذا يتمَّ حشو جلد الثور بالقش، فالثور المحشو بالقش<sup>(1)</sup> هو الثور المنبعث من موته. ويربطه إلى المحراث وجزه جيئة وذهابًا في أنحاء الحقل، تكون هذه الصورة مماثلة لذَر لحم الأضحية عند شعب الخوند. لكن يجب أن نلاحظ أنَّ وجود الثور نفسه أي روحه، تظلَّ حيَّة حتَّى بعد أكل لحمه ونشر قداسه. وهذه الروح، وهي نفسها التي تمَّ انتزاعها من المحصول المحصود، ما تزال موجودة هناك، أي في الجلد المخطط المملوء بالقش. وهذه السمة ليست خاصة بأعياد بوفونيا. ففي أحد الأعياد المكسيكية، ولتمثيل انبعاث روح الزرع، كان يتمَّ سلخ الضحية الميتة وإكساء جلدها الضحية التي ستخلفها في العام الموالي<sup>(2)</sup>. وفي لوساتيا (Lusace)<sup>(3)</sup> [\*]، كان يتمَّ في عيد الربيع دفن «الميت»، أي إله النبات القديم ونزع إزالة ثوب الدمية التي كانت تمثِّله ووضعه على شجرة مابو<sup>(4)</sup>، وبذلك تنتقل الروح مع انتقال الثوب، وتنبعث الضحية وتولد من جديد. وفي هذه الحال، فإنَّ هذه الضحية هي روح النبات نفسه التي تتركز أولًا في الثمار الأولى قبل أن يتمَّ نقلها إلى الحيوان الذي سيظهره الذبح ويُجَدَّد قواه. فعلةُ الإنبات والخصوبة هي ذاتها في المثالين المذكورين، وهي حياة الحقول التي تنبعث وتولد من جديد<sup>(5)</sup>.

ولعلَّ ما يلفت النظر بشكل خاص في هذا القُرْبان، هو استمراريَّة هذه الحياة دون انقطاع، وهو ما يضمن القُرْبان دوامه وانتقاله. ذلك أنَّ الروح

(1) - كونداكوف وإرباخ وتولستوي، آثار روسيا الجنوبية، م.م.س، ص 181 (قبائل الألتاي (Altai)؛ هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، IV، 72.

- فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 42 (الصين)؛ ص 94، 220 (استخدامات من نفس النوع). (2) - ن.م.س، ج II، ص 220.

(3) [\*] - لوساتيا: منطقة تاريخية كانت تقطنها قبائل اللوسيك (Lužice) السلافية، وتقع حاليًا بين غربي بولندا وشرقي ألمانيا وشمال التشيك [لترجم].

(4) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 266.

(5) - ن.م.س، ج II، ص 257.

المنتزعة من خلال القتل الأضحوي، تظل موجودة حيث وضعها الطقس، إذ نجدها مثلاً في عيد بوفونيا داخل دمية ثور محشو بالقش. أما حين لا يكون الانبعاث محلّ عيد خاص، فقد كان الحفاظ على جزء من الضحية أو التقدمة يشهد على استمرار وجود الروح التي أقامت فيها. وفي روما، لم يكن يتم الاحتفاظ برأس حصان أكتوبر فحسب، بل كذلك بدمه الذي يُحتفظ به إلى موعد حلول عيد الباليليا (Palilias) <sup>(1)</sup>. كما يتم الاحتفاظ برماد قرابين عيد الفورسيديسيدا (Forcididia) حتى حلول عيد الباليليا <sup>(2)</sup>. أما في أثينا، فيتم تخزين بقايا الخزائير التي صُحّي بها في عيد ثسموفوريا <sup>(3)</sup>. وتعتبر هذه البقايا بمثابة وعاء للروح المستخلصة من خلال الفُرْبان. فهي تسمح بالإمساك بها واستخدامها، وفي المقام الأول بالحفاظ عليها. وتكفل العودة الدورية للفُرْبان في الأوقات التي تتجرد فيها الأرض من النبات، استمراريّة الحياة الطبيعيّة، إذ يجعل ذلك من الممكن تركيز الطابع المقدّس وتثبيته إذ تُوجد مصلحة في الحفاظ عليه لكي يُعاود الظهور في العام الموالي في محاصيل الأرض الجديدة ويتجسد مرة أخرى في ضحية جديدة.

(1) - أوفيد، المأثر، م.م.س، IV، 73 وما يليها؛ سكستوس أوريليوس بروبرتيوس، مرالي بروبرتيوس، باريس، 1802، IV، 1، 19؛ مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 314 وما بعدها؛ طقوس الغابات والحقول، ص 189.

Sextus Aurelius Propertius, *Elégies de Propertius*, Paris: L. Duprat, 1802, IV, 1, 19.

توضيح من المترجم:

باليليا (Palilia) أو باريليا (Parilia): كان عيداً رومانياً ربيعياً يحتفل به الرعاة في 21 أبريل من كل عام على شرف الإلهة باليس (Palès) ربة اللواشي والراعي. وكانوا يقومون في صباحه بتنظيف الأسطبلات وغسل الماشية بالماء لتطهيرها قبل الطواف بها حول للذبح والتضرع إلى الإلهة التي يُقدم لها اللبن والنبيد والدخن لكي تحفظها من الأمراض والذئاب. وفي النساء، يجمع الرعاة كوماً من القش في الساحات ويشعلون فيها النار ويقفزون فوقها.

(2) - أوفيد، المأثر، م.م.س، IV، 639.

توضيح من المترجم:

في روما القديمة، تُعتبر الفورسيديدا عيداً دينياً للخصوبة يُحتفل به في 15 أبريل، ويُقدم الناس خلاله أبقاراً عشراء قرابين للآلهة. وبعد ذبح الأبقار، يتم حرق أجثة العجول كي يُستخدم رمادها بعد بضعة أيام لتطهير الشعب خلال عيد الباليليا في 21 أبريل.

(3) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 45؛ أروبن، «تعليق لقيانوس السميساطي حول عيدي ثسموفوريا والقيسين»، م.م.س، ص 548 وما بعدها.

- وانظر عبادة «إيزيس» (Isis) في «تيثوريا» (Tithorea)، راجع أعلاه، الهامش رقم 261.



لوحة تمثل موكب عيد تسموفوريا عند قدماء اليونان،  
للغتان الأمريكي فرنسيس ميلي (Francis Millet)  
[1846-1912]، متحف الفن بجامعة بريغهام.

وبهذا، فإنّ تتالي القرابين الزراعية يمثل سلسلة متواصلة ومتكررة من التركيز والانتشار. فحالما تتحوّل الضحية إلى روح يتم نثرها لتبذر الحياة مجدّداً. وحتى لا تضيع هذه الحياة (ولا مناص من ضياع بعضها على ما تشهد به قصة بيلوبس Pélops ذي الكتف العاجي)<sup>(1)</sup>، فإنه يجب جمعها بشكل دوري. وتُمثّل أسطورة أوزوريس الذي جمعت إيزيس أعضاؤه المتناثرة صورة عن هذا الإيقاع وهذا التناوب. وختاماً، فإنّ القرّتان يتضمّن في ذاته، بمعزل عن انتظام عودة الأعمال الزراعية، شرط تواتره. أضف إلى ذلك، تنصيب الأسطورة التي تتعلّق بتأسيس هذه القرابين على هذا التواتر. فقد أمرت عزّافة معبد دلفي بتكرار عيد البوفونيا وغيره من الأعياد المشابهة، بما يجعل انقطاعها أمراً غير متصوّر.

وفي كلمة، فإنّه مثلما يضمن القرّتان الشخصي حياة الشخص، كذلك يضمن القرّتان الموضوعي بشكل عامّ والقرّتان الزراعي على وجه الخصوص، للأشياء حياة حقيقية وسليمة.

ولكن بصفة عامة، فإنّ مراسم القرابين الزراعية التي قمنا للتوّ بتحليل أحد أنواعها كانت مثقلة بشعائر إضافية شوّهت وجهها الأصلي بما يتوافق

(1) [\*] - توضيح من المترجم:

بيلوبس (Πέλοψ) وتغنى باليونانية «ذو العيون الداكنة» أو «ذو الوجه الأسمر» هو شخصية في الأساطير اليونانية، قذمه أبوه إلى الآلهة في ولهمة، فانتبه الآلهة له إلا ديمتر التي أكلت منه قبل أن يعيده زيوس إلى الحياة وعوّض كتفه للأكول بأخر من عاج. وقد تكون الحكاية ترمز إلى بقايا ممارسات القرابين البشرية بين الإغريق.

مع التفسير المقدم لهذه أو تلك من ممارساته. فقد اختلطت تلك القرابين في العموم بطقوس سحرية تتعلق بالمطر والشمس: تغريق الضحية أو نضح الماء عليها؛ ونار الفُزْبان أو الحرائق الخاصة تمثل نار الشمس<sup>(1)</sup>. ومن جهة أخرى، فقد يحدث أن تأخذ طقوس التحليل (تحليل الشيء أو الضحية) مكانة بارزة، وهو ما يجعل الطقس برقته يتخذ، كما بين السيد فريزر، طابع فُزْبان تكفيري بأنتم معنى الكلمة<sup>(2)</sup>. فقد أخذت روح الحقل التي تخرج من الضحية صورة كبش فداء<sup>(3)</sup>، وأصبح العيد الزراعي عيد غفران. وفي اليونان، قدمت الأساطير التي تروي تأسيس هذه الأعياد بوصفها تكفيراً دورياً عن خطايا أصليّة. وهذه هي حالة أعياد البوفونيا<sup>(4)</sup>.

وهكذا، ومن فُزْبان زراعي واحد، أمكن لحزمة كاملة من الآثار أن ترى النور. فقد كانت قيمة الضحية في الفُزْبان الاحتفالي والقوة الانتشارية للتكريس، كبيرة إلى درجة أنه كان من المستحيل الحدّ من فعاليتها بشكل تعسفي. فقد كانت الضحية مركز جذب وإشعاع. وكانت الأشياء التي يمكن أن تلامسها تتلقّى نصيباً من تأثيرها. وكانت الآثار الناتجة تختلف من حالة إلى أخرى باختلاف طبيعة الاحتياجات واختلاف الأشخاص أو الأشياء.

(1) - انظر: ماريليه، «مكانة الطوطمية في التطور الديني»، م.م.س، ج 1، ص 209.

(2) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 1، ص 384.

(3) - الفارماكوس في عيد «نارجلبا»؛ وانظر قصة طرد «اليوليموس» (Boulimos) في: فلوطرخس، «رسالة في آداب اللائدة»، م.م.س، الكتاب VI، 8، 1.

- وانظر عيد «الأرغي» في رومة عند: (ماركوارت، دليل الآثار الرومانية، م.م.س، VI، ص 191)؛ مانهاردت، بحوث أسطورية، م.م.س، ص 135.

(4) - انظر: التكفير عن مقتل أندروجيوس (Androgée) في عيد «النارجلبا»، في: غروب، نبأنة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالديان الشرقية، م.م.س، ص 37؛ والتكفير عن مقتل كارنوس (Karnos) في عيد «كارنيا» (Karneia)، إلخ...

- انظر أسطورة «ميلانيبوس» (Mélanipe) و«كومائثو» (Comaitho) في مدينة باتراس (Patras) عند: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VII، 10، 2 وما بعدها.

إضافة من المترجم:

ميلانيبوس هو شاب من مدينة باتراس وقع في حب الفتاة كومائثو، لكن أهلها رفضوا زواجهما. اجتمع الاثنان سرّاً في معبد الإلهة أرتميس حيث كانت تخدم الفتاة كاهنة، ومارسا الخطيئة داخله. ولذلك، غضبت الآلهة وضربت البلاد بالطاعون والجاعة. وبسؤالها عن كيفية وضع حد لهذه الكارثة، أشارت عرافة دلفي بوجوب تقديم العاشقين فُزْباناً إلى الآلهة وأن يتم التضحية مستقبلاً بأجمل شاب وأجمل فتاة في المدينة كل عام. ولنلاحظ هنا تشابه هذه القصة مع قصة إساف ونائلة عند عرب الجاهلية وفسوقهما داخل الكعبة ومسحهما صنمين يعبدان عند البيت الحرام.



## التضحية بالإله

إن هذه القيمة الفريدة للتضحية تظهر بوضوح في أحد أكثر الأشكال اكتمالاً في تاريخ تطوّر النظام القُرْباني، وهو التضحية بالإله. ذلك أن فكرة القُرْبان تصل مع التضحية بشخص إلهي إلى أعلى تعبيراتها. وقد تسبّبت بشكلها هذا في أحدث الديانات، وولدت معتقدات وممارسات ما تزال حية إلى الآن.

وسوف نرى كيف أمكن للقرابين الزراعية أن تشكّل نقطة انطلاق لهذا التطوّر. وقد سبق أن رأى مانهردت (Mannhardt) وفريزر<sup>(1)</sup> بالفعل وجود صلة وثيقة بين التضحية بالإله والقرابين الزراعية، ونحن لن نعود هنا إلى النقاط التي تناولها بشأن هذه المسألة، بل سنسعى، باعتماد بعض الوقائع الإضافية، إلى بيان ارتباط هذا النوع من القرابين بأساس آلية القُرْبان ذاتها، على أن يتركّز جهدنا الرئيس على تحديد الدور الكبير الذي لعبته الأساطير في هذا التطوّر.

(1) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س.؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س.، ج I، ص 213 وما بعدها، ج II، ص 1 وما بعدها؛ جيفونز، مدخل إلى تاريخ الدين، م.م.س.؛ ألن، تطوّر فكرة الله، م.م.س.، الفصل العاشر وما يليه؛ ليرشت (فيليكس)، «الإله المأكول»، في: من أجل الفولكلور: مقالات قديمة وجديدة، هابلرون، 1879، ص 436-439؛ غوبلي دالفيل (يوجين)، «طقوس الحصاد ونباتات الزراعة»، مجلة تاريخ الأدب، للجلد XXXVIII، باريس، 1898، ص 1 وما بعدها.

Liebrecht (Felix), « Der aufgegessene Gott », in *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze*, Hielbronn: Henninger, 1879, p. 436, 439.

Goblet d'Alviella (Eugène), « Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture », in *Revue de l'histoire des religions*, Vol. XXXVIII, Paris: E. Leroux, 1898, p. 1 sqq.

- روبرتسون سميث، «القُرْبان»، م.م.س.؛ ديانة الساميين، م.م.س.، ص 414 وما بعدها.  
- فوغت (كارل)، «أكل لحوم البشر والقرابين البشرية»، في: وقائع المؤتمر الدولي لإناسة وعلم آثار ما قبل التاريخ، بولونيا، 1871 (بولونيا، 1873)، ص 525. ونحن لا نؤيد القول بأن كل تضحية بالإله هي من أصل زراعي.

Vogt (Carl), « Anthropophagie et sacrifices humaines », en *Compte rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, Bologna, 1871 (Bologna, 1873), p. 525.

ولكي ينزل أحد الآلهة إلى مستوى لعب دور الضحية، يجب أن يُوجد بعض التقارب بين طبيعته وطبيعة الأضحيات، إذ لا مندوحة من أجل أن يرضى الإله بأن يغدو موضوع تدمير قرّباني، أن يكون هو نفسه وليد القرّبان. ويبدو هذا الشرط، في بعض النواحي، متحققاً في جميع القرابين؛ لأنّ الضحية تحوز دائماً على شيء إلهي يُحرّره القرّبان. لكن يُوجد فرق كبير بين ضحية إلهية وإله ضحية<sup>(1)</sup>، ولا يجب الخلط بين قداسة الأشياء الدينية وبين هذه الشخصيات المحددة والتي هي موضوع أساطير وطقوس محدّدة أيضاً، المسماة آلهة. لقد رأينا بالفعل في التضحيات الموضوعية انبثاق كائنات من الضحية محدّدة المعالم نسبياً بسبب ارتباطها فحسب بشيء محدّد ووظيفة محدّدة. بل وقد يحدث في قرابين البناء أن تُقارب الروح التي تمّ إنشاؤها أن تكون إلهاً. ومع ذلك، فإنّ هذه الشخصيات الأسطورية تظلّ غامضة وغير محدّدة، ولن تتحدّد بصفة جليّة إلّا في القرابين الزراعية بوجه خاص، ولأسباب مختلفة.

في المقام الأوّل؛ لأنّ الإله والضحية المقدّمة في هذه القرابين متجانسين بشكل خاص. فروح البيت شيء مختلف عن البيت الذي يحميه. أمّا روح القمح، وعلى العكس من ذلك، فتكاد لا تتمايز عن القمح الذي تنجسد فيه. ونحن نُقدّم لإله الشعير ضحايا مصنوعة من الشعير الذي يُقيم فيه. ومن ثمّ، يمكننا أن نتوقّع أنه نتيجة لهذا التجانس وما ينتج عنه من اندماج، أن تكون الضحية قادرة على أن تنقل ميزتها إلى الروح. وطالما أنّ الضحية هي أوّل حزمة من الحصاد أو بواكير ثمار المحصول، فإنّ الروح تظلّ مثلها، شيئاً زراعياً بالأساس<sup>(2)</sup>. ولذلك فهي لا تُعادر الحقل إلّا لكي تعود إليه فوزاً؛ وهي لا تنجسد إلّا في اللحظة المحدّدة التي تتركّز فيها في الضحية. وبمجرّد أن يتمّ حرقها، فإنّ الروح تنتشر مجدّداً في جميع الصنف الزراعي الذي تمنحه الحياة وتغدو مرة أخرى غامضة وغير مشخصة. ولكي تغدو شخصيتها جليّة، يجب تخفيف الروابط التي تربطها بالحقول؛ ومن أجل ذلك، من الضروري أن تظلّ الضحية نفسها أقرب ما يكون إلى الأشياء التي تمثلها. ويتمّ اتّخاذ الخطوة الأولى في هذه السبيل، كما هو الشأن غالباً، حين تتلقّى الحزمة

(1) - نستثني من ذلك بالطبع حالة الحيوانات الطواطم.

(2) - مانهاردت (وبلهم)، شياطين الحبوب: مساهمة في العوائد الجرمانية، برلين، 1868:

طقوس الغابات والحقول، م.م.س؛ بحوث أسطورية، م.م.س.

- فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، جميع الوقائع المذكورة التي لا حصر لها: الضحية وجني الحقل والحزمة الأخيرة تحمل جميعها نفس الاسم. ونحن نتابع هنا عرضها.

Mannhardt (Wilhelm), *Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1868.

المكرسة اسم أو شكل حيوان أو إنسان. بل وقد يحدث في بعض الأحيان، كما لو كان الهدف هو جعل الانتقال أكثر معقولة، أن يُحبس داخلها<sup>(1)</sup> حيوان حي، قد يكون بقرة مثلاً أو ماعزًا أو ديكًا، هو ما سيغدو بقرة الحصاد أو ماعزه أو ديكه. وهكذا تفقد الضحية جزءًا من طابعها الزراعي، وتنفصل الروح عن دعامتها. ويزداد هذا الاستقلال أكثر عندما يتم استبدال الحزمة بضحية حيوانية. وحينها، تغدو العلاقة التي تربطها مع ما تجسده أبعد ما يكون بحيث يصعب أحيانًا تبينها. ووحدها المقارنة هي ما مكن من اكتشاف أن ثور ديونيسوس وماعزه، وحصان ديميتير أو خنزيره كانت تجسيدات لحياة القموح والكروم. ولكن التمايز يصبح ملحوظًا بشكل خاص عندما يضطلع بالدور إنسان<sup>(2)</sup> يُعطيه استقلاله الذاتي. فحينها، تغدو الروح شخصية معنوية لها اسم، وتبدأ في الحضور في الأسطورة خارج الأعياد والقرايين. وهكذا، تغدو روح حياة الحقول شيئًا فشيئًا خارج الحقول<sup>(3)</sup> وتستقل بذاتها.

غير أنه ينضاف لهذا السبب الأول سبب ثانٍ. فالقُرْبَان في حد ذاته، بمنح الأضحيات تساميًا يرفعها مباشرة إلى مقام الألوهية. وتروي العديد من الأساطير قصص التآليه هذه. فهرقل لم يُقبل به ضمن آلهة الأولمب إلا بعد انتحاره فوق جبل أوبتا (Oeta). أما أتيس<sup>(4)</sup> وأشمون<sup>(5)</sup> فقد تحصلا بعد موتهما على حياة إلهية. وما كوكبة العذراء النجمية سوى أريغونه

(1) - وقد بحث أن يُوضع فيه، وهذا قرْبَان أساسي بالطبع، بعض الأطعمة، إلخ... انظر: مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 215.

(2) - مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 350، ص 363؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 381 وما بعدها، ج II، ص 21، 183 وما بعدها؛ فرفوريوس الصوري، الامتناع عن أكل الحيوان، م.م.س، ج II، ص 27 وما بعدها.

(3) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 360.

(4) - أربنيوس السبكي، ضد الوثنيين، م.م.س، V، 5 وما بعدها (أسطورة أغديستيس Agdistis الذي وعده زوس Zeus بأن لا تعفن جثة أتيس Attis).

- وانظر: يوليانيوس (فلافيوس كلاوديوس)، نشيد لوالدة ديور، الخطبة V، 1696، ص 180. Flavius Claudius Iulianus, *Hymnus ad Matrem Diorum*, Oratio V, 1696, p. 180.

(5) - فيلو الجبيلي، تاريخ فينيقيا لسانخونيائون، بريمن، 1837، ص 44.

Philone Byblio, *Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciae*, Bremae: C. Schünemann, 1837, p. 44.

إضافة من المترجم:

أشمون هو إله الشفاء وتجدد الحياة عند الفينيقيين، وقد كان أحد أهم آلهة للجمع الإلهي، والإله الذكر الرئيس لمدينة صيدا. وقد غُبد أشمون كذلك في صور وقبرص وسردينيا وبيوت وقرطاج، وخلال الحملات الصليبية على تونس، بنى الفرنسيون على أنقاض معبد أشمون في قرطاج كاتدرائية القديس لويس، وهي قائمة إلى اليوم وتُستخدم في العروض الثقافية.

(Erigone)، وهي إلهة زراعية شنتقت نفسها<sup>(1)</sup>. وفي المكسيك، تذكر الأسطورة أنّ خلق الشمس والقمر تمّ من خلال فُزبان<sup>(2)</sup>، وأنّ الإلهة توسي (Toci)، وهي أمّ الآلهة، كانت امرأة تحوّلت إلى إلهة بعد أن قدّمت نفسها فُزباناً<sup>(3)</sup>. وفي نفس البلد، وفي عيد إله توتيك (Totec)، كان يجري قتل الأسرى وسلخهم، ويلبس أحد الكهنة جلد أحدهم، فيغدو بذلك صورة عن الإله، يرتدى حليّه وزيّه ويجلس على العرش ليتلقّى نيابة عنه تصاوير تُمثل بواكير الثمار<sup>(4)</sup>. وفي أسطورة ديونيسوس، المتداولة في جزيرة كريت، كان قلب الإله الذي قتله الجبارة موضوعاً داخل شوانون (xoanon) كان يُتوجّه إليه بالعبادة<sup>(5)</sup>. ويستخدم فيلون الجبيلي، للتعبير عن حالة أوقيانوس (Oceanos) الذي شوّه ابنه كرونوس جسده، عبارة ذات دلالة واضحة: «لقد كُرسه» (ἀφιερώθη)<sup>(6)</sup>. وإتّنا نلمس في هذه الأساطير

(1) - روشي (فيلهيلم)، معجم مفصل للأساطير اليونانية والرومانية، لايبزيغ، 1890-1897، مادة إيكاروس.

Roscher (Wilhelm), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig: B. G. Teubner, 1890-1897, art. Ikarios.

#### إضافة من المترجم:

أريغونه في الأساطير اليونانية امرأة تفانت في عبادة الإله ديونيزوس الذي أحبتها ونجست لها لكي يُغويها في صورة عنقود من العنب، وبذلك علمها زراعة الكروم. وإثر مقتل والدها الرهيب على يد بعض الرعاة السكارى، انتحرت أريغونه شنقاً حزناً عليه، وهو ما دفع ديونيزوس إلى رفعها وجعلها ضمن كوكبة العذراء جزاء لها عن وفاتها لوالدها.

(2) - شافير، للمكسيك عبر القرون، م.م.س، ص 365.

(3) - راميرز (خوسيه فرناندو)، سجل راميرز، قائمة في أصل الهنود الذين يعيشون في إسبانيا الجديدة، مكسيكو، 1881، ص 28؛ ساماغون، التاريخ العام لأحوال إسبانيا الجديدة، م.م.س، ج 11، ص 11، ص 30.

Ramírez (José Fernando), *Códice Ramírez. Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España, México* : J.M. Vigil, 1881, p. 28.

(4) - بانكروفت (هوبرت هاو)، أعراق أهالي دول المحيط الهادئ في أمريكا الشمالية، نيويورك، 1875-1876، ج II، ص 319 وما بعدها؛ فريز، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 221.

Bancroft (Hubert Howe), *The Native Races of the Pacific States of North America*, New York: Appleton, 1875-6, II, p. 319 sqq.

(5) - فيرميكوس ماترنوس (يوليوس)، خطأ الأديان الدنيوية، باريس، 1836، ص 6؛ روبدي، النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان، م.م.س، ج II، ص 166؛ فريز، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج V، ص 143.

Firminus Maternus (Julius), *De errore profanarum religionum*, Parisii: Gautier, 1836, p. 6.

#### إضافة من المترجم:

الشوانون (ξόανον) باليونانية القديمة: تمثال يكون عادة من الخشب يُمثل الإله ويُوضع داخل معبده للتقرب من خلاله إليه. ولم يصلنا من هذه التماثيل إلا ما كان منها من رخام أو حجر.

(6) - فيلو الجبيلي، تاريخ فينيقيا لسانخونيون، م.م.س، ص 34.

الوعي الغامض بفضيلة القُرْبان، كما نلمس أثره أيضًا في الشعائر. وعلى سبيل المثال، ففي منطقة جومياج (Jumièges) الفرنسية كان أحد الرجال مكلفًا بلعب دور الروح الحيواني للنبات وتستمر خدمته مدة عام ابتداءً من يوم عيد القديس يوحنا، وكان يتظاهر برمي الذئب الأخضر المستقبلي في نار المحرقة؛ وبعد هذا التظاهر المثير بالقتل، يتسلم شاراته من سلفه<sup>(1)</sup>. ولم يكن الاحتفال يقتصر على تجسيد روح النبات، إذ هي تولد من خلال القُرْبان ذاته<sup>(2)</sup>. وبما أنه لا يمكن تمييز شياطين الأضحيان الزراعية، فإن هذه الوقائع تمثل على وجه التحديد أمثلة لما سبق أن قلناه عن التكريس وأثاره المباشرة. فالتأليه القُرْباني ليس سوى ولادة جديدة للضحية. وتأليه الضحية هو حالة خاصة وشكل راقٍ لتطهيرها وفصلها عن الدنيا. غير أن هذا الشكل لا يظهر إلا في القرابين التي تجد فيها الضحية نفسها، من خلال مركزة طابع مقدس وتركيزه ومراكمته، مُشبعة بأقصى قدر من القداسة التي ينظمها القُرْبان ويجسدها.

هذا هو الشرط الضروري لكي تغدو التضحية بالإله ممكنة. ولكن من أجل أن تغدو حقيقة واقعة، لا يكفي أن يخرج الإله من الضحية: إذ لا بد أيضًا أن يكون حائزًا لكل طبيعته الإلهية لحظة دخوله في القُرْبان

- وانظر كذلك: فوسي (دينيس)، «نقوش سوريا»، نشرة للراسلات الهيلينية، الجلد XIX، 1895، ص 303 وما بعدها. ونقرأ في نقش البرج [في جبل الشيخ في سوريا] عبارة: ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λάβητι، [باليونانية في الأصل، وتعريبه: «وقد وُضع في هذا القُرْبان» - للترجم]. Fossey (Denis), «Inscriptions de Syrie», *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. XIX, 1895, p. 303 sqq.

(1) - مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، II، ص 325.  
(2) - في لوسانيا (Lusace) نسقى الروح التي تعيش في القمح: للبت. انظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 265 وما بعدها. وانظر: مانهارت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج I، ص 420.  
- وفي حالات أخرى يتم تمثيل ولادة الجني من خلال إعطاء آخر حزمة من بواكير الحبوب، شكل طفل أو حيوان صغير (ما يُعرف باسم corn-baby عند الكتاب الإنكليز): فالإله يُولد من القُرْبان الزراعي. انظر: مانهارت، بحوث أسطورية، م.م.س، ص 62؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 334؛ ج II، ص 23 وما بعدها.  
- ولادة الآلهة: ولادة زيوس فوق جبل إيدا. انظر: غروب، ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالديان الشرقية، م.م.س، ص 248؛ يوحنا الليدي، كتاب الشهور، لايبزيغ، 1898، IV، 48.  
- وانظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، VIII، 26، 4، بخصوص ولادة أثينا في أليفيرا Aliphira وعادة زيوس Δεχεάτης (حال الولادة).  
- وفي معظم الأحيان يُطلق على السوما اسم «الإله الصغير»، أو «أصغر الآلهة» (مثل أغني). انظر: برغانه، الديانة الفينية من خلال تراتيل الربيع فيينا، م.م.س، ج I، ص 244.  
Lydus (Joannes Laurentius), *Liber de mensibus*, Leipzig: R. Wünsch, 1898, IV, 48.

ليغدو هو نفسه ضحية. وهذا يعني أن التجسيد الذي ينجم عنه يجب أن يصبح دائما وضرورياً. وهذه الرابطة التي لا تنفصم بين الكائنات أو صنف من الكائنات وبين خاصية فوق طبيعيتها هي نتيجة لدورية القرابين التي يتعلّق بها الأمر هنا تحديداً. فتكرار هذه الاحتفالات التي تعاود فيها نفس الضحية، سواء بحكم العادة أو لأي سبب آخر، الظهور في فترات منتظمة، هو ما أدى إلى خلق نوع من الشخصية المستمرة. وبينما يُحافظ الفُزبان على تأثيراته الجانبية، فإنّ خلق الألوهية هو من فعل القرابين السابقة. وهذا ليس من قبيل الصدفة وبلا معنى، لأننا نجد في دين شديد التجريد مثل المسيحية، أن صورة حمل عيد الفصح، وهو ضحية نموذجية لفُزبان زراعي أو رعوي، ما تزال قائمة وما تزال تُستخدم للإشارة إلى المسيح، أي إلى الله. لقد وقر الفُزبان عناصر الرمزية الإلهية.

ولكن خيال مبدعي الأساطير هو من أكمل صياغة التضحية بالإله. لقد أعطى أولاً كينونة وتاريخاً، ومن ثمة حياة أكثر استمرارية للشخصية المنقطعة، الجامدة والسلبية التي نشأت عن دورية القرابين. هذا إلى جانب أن إخراجها من قشرتها الدنيوية، جعلتها أكثر ألوهية. وقد يمكننا في بعض الأحيان أن نتتبع في الأسطورة مختلف مراحل هذا التأليه المتدرج. فعبد القرنية الكبير (Karneia) عند شعب الدورين (Doriens) الذي يُقام تكريفاً لأبولو كارنيوس (Apollon Karneios)، وُضع حسب ما يُروى، للتكفير عن مقتل العزاف كارنوس على يد هيبوتس الهرقلي (Héraclide Hippotes)<sup>(1)</sup>. غير أن أبولو كارنيوس ليس سوى العزاف كارنوس نفسه الذي تتم التضحية به ثم التكفير عن ذلك كما

(1) - تيوبومبيوس، في: شذرات في التاريخ اليوناني، باريس، 1841، I، ص 307 (الشفرة 171)؛ باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 13، 4؛ وانظر "Oinomaos" في: يوسيبوس القيصري، الإعداد للإنجيل، م.م.س، V، 20، 3 ص 219؛ يوزر، "الرادفات الإلهية"، م.م.س، ص 359 وما بعدها.

- وللإطلاع على حكاية شبيهة، انظر: يوزر، "الرادفات الإلهية"، م.م.س، ص 365 وما بعدها. Theopompi., in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parisiis: Firmin Didot, 1841, I, p. 307 (Fragmenta 171).

إضافة من المترجم:

الدورين (Δωριεῖς) باليونانية): مجموعة عرقية كانت تُشكّل جزءاً من الشعب اليوناني القديم في الجزء الشمالي الغربي من اليونان قبل سنة 1200 ق.م. وعيد القرنية (τὰ Καρνεῖα) باليونانية) هو احتفال بنهاية فصل الصيف الذي يتحكم فيه الإله أبولو، وبداية فصل الشتاء الذي يتحكم فيه الإله ديونيسوس. وهيبوتيس (Ἱπποτύς) باليونانية وتعني: الفارس) هو أحد أحفاد هرقل، قام بقتل العزاف كارنوس أحد الكهنة للقرنين من الإله أبولو.

يجري في عيد الديوليا؛ بل إن كارنوس «الأقرن»<sup>(1)</sup> نفسه يتماهى مع البطل كريسوس (Krios) «الكبش»<sup>(2)</sup> أقنوم الضحية الحيوانية البدائية. ومن التضحية بالكبش، صنعت الأساطير مقتل بطل قبل أن تحوله بعد ذلك إلى إله قومي كبير.



الْفُزْيان الحيواني اليوناني

غير أنَّ الأساطير وإن صاغت تمثيل الإلهي، فإنها لم تستخدم معطيات اعتباطية. والأساطير تحتفظ بأثر يُني عن أصلها المتمثل في فُزْيان التضحية الذي يُشكّل حلقة مركزية ونواة الحياة الأسطورية للآلهة الذين ولدوا من خلال فُزْيان. وقد أوضح السيد سيلفان ليفي الدور الذي لعبته الطقوس الفُزْيانة في الأساطير البراهمانية<sup>(3)</sup>. دعونا نرى، على وجه الخصوص، كيف تم نسج تاريخ الآلهة الزراعية على أساس طقوس زراعية. ولإظهار ذلك، سنجمع بين بعض الأساطير اليونانية والسامية المماثلة لأساطير أتياس وأدونيس، والتي تُمثل تشويهاً كبيرة لموضوع التضحية بإله. وبعض هذه الأساطير تُفسّر تأسيس بعض الاحتفالات، وبعضها الآخر مجرد حكايات

(1) - حزقيوس الإسكندراني، القاموس اليوناني للكتاب المقدس، م.م.س، مفردة «كارنوس».  
(2) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 13، 3، وما بعدها.  
(3) - ليفي، عقيدة الفُزْيان في البراهمانا، م.م.س، الفصل II. وانظر: برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراتيل الريح فيدا، م.م.س، ج 1، ص 101 وما بعدها.

منحدرة عمومًا من أساطير مماثلة للأولى<sup>(1)</sup>. وفي كثير من الأحيان، تفقد الشعائر التذكارية التي تتوافق مع هذه الأساطير (الدراما المقدسة، والمواكب<sup>(2)</sup>، إلخ) على حدّ علمنا، لأيّ من خواصّ الفُزبان. ولكن موضوعه التضحية بالإله هي الفكرة التي استخدمها الخيال الأسطوري بكلّ حزية.

إنّ قبر "زيوس" (Zeus) في جزيرة كريت<sup>(3)</sup>، وموت الإله "بان" (Pan)<sup>(4)</sup>، ومقتل "أدونيس"، هي أمور معروفة بما يكفي لكي نضرب عنها صفحًا. فقد أبقي "أدونيس" في الأساطير السورية ذرّة تقاسمت نفس مصيره<sup>(5)</sup>. وصحيح أنّ المقابر الإلهية قد تكون في بعض الحالات صروحًا لعبادة الموتى. ولكن الموت الأسطوري للإله يذكّر في معظم الأحيان في رأينا، بالفُزبان الشعائري؛ فهو محاط بأسطورة غامضة يساء نقلها وتنقصها الظروف التي تسمح بتحديد طبيعتها الحقيقية.

(1) - يوزر، «نسيج اللحمية اليونانية»، م.م.س، III.

(2) - الحلقات الأسطورية مترابطة عمومًا مع الاحتفالات الطقوسية. وهكذا، يروي القديس قبريانوس أنّه كان يشارك في شبابه كمتّمل صامت في «δράχοντος δράματος» [باللغة اليونانية في النصّ الأصلي وتعني: «دراما النتن»] في مدينة أنطاكية (انظر: «اعتراف القديس قبريانوس القرطاجي»، في: أعمال القديسين، للجلّد VII، باريس ورومة، 1865، ص 205). وحول تمثيل معركة أبولو (Apollon) ضدّ الثعبان بيثون (Python) في مدينة دلفي (Delphes)، انظر: فيزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 52؛ ج V، ص 244.

Confessio S. Cypriani, in *Acta Sanctorum*, Sept. 26, vol. VII Sept., Parisiis & Rome: Vactorem Palmé, 1865, p. 205

(3) - القديس كيرلس الإسكندري، ضدّ الإمبراطور جوليان، م.م.س، ج X، ص 342.

- ديودوريس الصقليّ، للكتبة التاريخية، م.م.س، VI، 5، 3.

(4) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج II، ص 133، وانظر: ص 149.

(5) - كليرمون غانو (شارل)، «مسألة جبيل»، في: مكتبة مدرسة الدراسات العليا، الجزء 44، باتيس، 1880، ص 28؛ أيردمانز (بيرناردوس ديركس)، «في أصل الاحتفال بمقتل الحسين»، مجلة الآشوريات وأثار الشرق الأدنى، IX، 1894، ص 280.

Clermont-Ganneau (Charles), « La stèle de Byblos » in *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études*, Vol. XLIV, Paris: F. Vieweg, 1880, p. 28.

Eerdmans (Bernardus Dirks), « Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes », in *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, IX, 1894, p. 280 sqq.





فُرتانا روماني للبخور والتمار، 275 ق. م (المتحف الوطني، رومة)

ونقرأ في اللوح الآشوري الذي يحكي أسطورة أدابا (Adapa)<sup>(1)</sup>: «اختفى إلهان من الأرض. لذلك أرثدي ثوب الحداد، من هما هذان الإلهان؟ إنهما دو-مو-زو (Du-mu-zu) وغيش-زي-دا (Gish-zi-da)». وقد كانت وفاة «دو-مو-زو» فُرتانا أسطوريًا بدليل أنّ عشتار، أمّه وزوجته، أرادت إحياءه<sup>(2)</sup> بأن سكبت على جثته ماء عين الحياة التي سعت إلى جلبها من الجحيم؛ وكانت بذلك تُحاكي شعائر بعض الأعياد الزراعية. فحين تموت روح الحقل أو تُقتل، كان يُلقى بجثتها في الماء أو يُرش عليها الماء، وحينها إقا أن تنبعث أو تقوم على قبرها شجرة مايو، وتولد الحياة من جديد. وهنا، فإنّ الماء المسكوب على الجثة والقيامة هما ما يُحدّد تشبيه الإله الميت بضحية زراعية؛ إقا في أسطورة أوزوريس، فهو تبديد الجثة والشجرة التي

(1) - هاربر (إدوارد)، «الأساطير البابلية حول إيتانا وأدابا وديببارا»، في: مساهمات في علم الآشوريات واللغات السامية، لايبزيغ، 1892، ج II، ص 2، العمود 22؛ ستوكن (إدوارد)، دراسة دينية تاريخية للأساطير النجمية عند العبرانيين والبابليين والصرّيين، لايبزيغ، 1896، ج II، ص 89. Harper (Edward), « Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa Und Dibbarra », *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Leipzig: Druck von A. Pries, 1892, II, 2, C, 22).

Stucken (Eduard), *Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig: E. Pfeiffer, 1896, II, p. 89.

(2) - انظر تطهير الجنمان في الطفوس الفيدية في: جيرمياس (ألفريد)، رحلة عشتار إلى الجحيم. أسطورة تعويذة بابلية قديمة، ميونخ، 1886، ص 79، رقم 4.

Jeremias (Alfred), *Die Höllenfahrt der Ishtar. Eine altbabylonische Beschwörungslegende*, Munich, 1886.

نمت فوق التابوت<sup>(1)</sup>. وفي تريزان (Trézène) وعلى سور معبد هيبوليتوس (Hippolyte)، كان يُحتفل سنوياً بعيد الليثوبوليا (λιθοβολία)، وهو احتفال بذكرى مقتل الإلهتين «داميا» (Damia) و«أكسيزا» (Auxesia)، وهما حسب الأسطورة فتاتين عذراوين أجنبيّتين قدمتا من جزيرة كريت، وصادف قدومهما اندلاع شغب في الشوارع فرجمتهما الجموع حدّ الموت<sup>(2)</sup>. فالآلهة الأجنبية هي الأجنبي، أي العابر الذي غالباً ما يلعب دوراً في أعياد الحصاد؛ والرجم طقس فُزبان. وقد يكون مجرّد جرح بسيط يُصيب الإله معادلاً في كثير من الأحيان لموته السنوي. فحين كان بيلين (Belen) نائماً في منطقة بلومنتال (Blumenthal) عند سفح جبل غيبويلر (Guebwiller)، جرحه خنزير برّي في قدمه، كما حدث سابقاً لأدونيس؛ وقد وُلدت من كلّ قطرة دم تدفّقت من جرحه زهرة<sup>(3)</sup>.

وقد كان موت الإله في الغالب انتحاراً. ومن ذلك انتحار هرقل فوق جبل أويتا، وملقرت (Melkarth) في صور<sup>(4)</sup>، والإله سانديس (Sandés) أو ساندون (Sandon) في طرسوس<sup>(5)</sup>، وديدون (Didon) [علّيسة] في قرطاج، فجميعهم أحرقوا أنفسهم. وكان يتمّ الاحتفال بذكرى وفاة ملقرت كلّ صيف، وكان عيداً للحصاد. وتعرف الأساطير اليونانية آلهات تحمل صفة Απαρχομένη أي الآلهة «المشوقة»: مثل «أرتميس» (Artémis)

(1) - فلوطرخس، إيزيس وأوزيريس، م.م.س، § 13 وما بعدها.  
- فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 1، ص 301 وما بعدها؛ فيرميكوس ماترنوس، خطأ الألبان الديويّة، م.م.س، اختفاء أوزيريس (Osiris) في الأسرار الإيزيسية.

(2) - باوسانياس، رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان، م.م.س، II، 32، 2.

(3) - فورنييه (ألبان) العادات والأعراف والتقاليد للرونة عن العبادات القديمة وخاصة عبادة الشمس، في منطقة فوج، سانت ديي، 1890، ص 70.

Fournier (Alban), Vieilles coutumes, usages et traditions populaires des Vosges Provenant des cultes antiques, et particulièrement de celui du soleil, Saint Dié, 1890, p. 70.

(4) - كليمنس رومانوس، تعليقات، لايزريخ، 1838، X، 24؛ هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م.م.س، VII، 167؛ موفرز، الفينيقيّون، م.م.س، ج 1، ص 153، ص 155، ص 394 وما بعدها؛ بيتشمان (ريتشارد)، تاريخ الفينيقيّين، برلين، 1889؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س، ص 373، رقم 2.

Clemens Romanus, *Recognitiones*, Lipsiae: B. Tauchnitz, 1838, X, 24.

Pietschmann (Richard), *Geschichte der Phönizier*, Berlin: Grote, 1889,

(5) - مولر (كارل أوتفريد)، «ساندون وساردانابال»، مجلة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانية، المجلد III، 1829، ص 22-39.

Müller (Karl Otfried), « Sandon und Sardanapal », *Rheinisches Museum für Philologie*, Geschichte und griechische Philosophie, Band III, 1829, pp. 22-39.

و«هيكاتي» (Hécate) و«هيلين» (Hélène)<sup>(1)</sup>. وفي أثينا، كانت الإلهة المشنوقة هي أريغونه والدة ستافيلوس (Staphylos)، بطل العنب. وفي دلفي، كان اسمها شاريللا (Charila)<sup>(2)</sup>. وقد كانت شاريللا، كما تروي الحكاية، فتاة صغيرة ذهبت أثناء مجاعة تطلب من الملك نصيبها مما كان يُوزَّع من طعام؛ لكنه ضربها وأبعدها، فكان أن شنقت نفسها في وادٍ بعيد. ولكنها أصبحت صاحبة عيد يُقام سنويًا تكريمًا لها بناءً حسب ما يُقال على أوامر من عزافة معبد دلفي. وكان هذا العيد يبدأ بتوزيع القمح، ثم يُصنع تمثال لشاريللا تقوم الجموع بضربه وشنقه، ثم دفنه. وفي أساطير أخرى، يتعرض الإله لبر بعض أعضائه، وأحيانًا للقتل. وهذا هو حال أتيس (Attis) وأشمون (Eshmoun) الذي حاصره أسترونوي (Astronoe)، فشوه نفسه بضربة فأس.



الفرزان عند العبرانيين

وفي الغالب، فإن الأسطورة تروي موت مؤسس الطقس أو رئيس كهنة

- (1) - بوزنر (هيرمان)، أسماء الآلهة، بون، 1896، ص 239 وما يليها.  
 Uzener (Hermann), *Götternamen*, Bonn: Cohen, 1896, p. 239 sqq.  
 (2) - فلوطرخس، مسائل يونانية، في: الأعمال الأخلاقية لفلوطرخس، باريس، 1844، ج II، ص 12.  
 Plutarque, *Questions Grecques*, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris : Lefèvre, 1844, Tome II, p. 12.

الإله. وهكذا، كانت يوداما (Iodama) التي تشتعل على قبرها نار مقدسة في مدينة إتونيا (Iton)، كاهنة الإلهة أثينا<sup>(1)</sup>. وبالمثل، فإن أغلور (Aglaure) في أثينا، والتي يُحتفل بذكراها في عيد الاغتسال (Pluntéries) تكفيًا عن قتلها، كانت هي أيضا كاهنة أثينا. وفي الواقع، فإن الكاهن والإله ليسا سوى كائن واحد. ونحن نعرف حقًا أنَّ الكاهن يمكن أن يكون، وكذلك الضحية، تجسيدًا للإله؛ وأنه غالبًا ما يتنكر في صورته. ولكن يُوجد هنا تمايز أول يتمثل في نوع من الازدواج الأسطوري بين الكائن الإلهي والضحية<sup>(2)</sup>. وبفضل هذا الازدواج، كان يُمكن للإله النجاة من الموت.

كما يُوجد تمايز من نوع آخر في الأساطير التي تكون حلقتها المركزية معركة إله مع وحش أو إله آخر. وهذه هي حال الأساطير البابلية التي تروي معارك "مردوخ" ضد "تيامات" (Tiamat)، أي ضد الفوضى<sup>(3)</sup>؛ ومعارك "بيرسيوس" (Persée) عند قتله الغولة «غزغوثه» (Gorgone) أو «تثن جوب» (Joppe)، ومعارك بيليروفون (Bellérophon) ضد الحيوان الخرافي «خمير» (Chimère)، ومعارك مار جرجس (Saint-Georges) ضد «الدجال» (Dadjdjal)<sup>(4)</sup>. وهذا هو الحال أيضًا في أعمال هرقل، وفي جميع معارك الآلهة؛ لأنَّ المنهزم في هذه المعارك لا يقلّ ألوهية عن المنتصر.

(1) - باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، XI، 34، 2.

(2) - ومع ذلك هناك توجد حالات تُقتل فيها الشخصيات الإلهية الثلاث على التوالي، ففي أسطورة بوسيريس (Busiris) وليترسيس (Lityersès) (انظر: مانهارت، بحوث أسطورية، م.م.س، ص 1 وما بعدها)؛ تم قتل الغريب على يد بوسيريس وليترسيس قبل أن يُقتلا بدورهما على يد هرقل الذي سينتحر لاحقًا.

(3) - هالبفي، «أبحاث توراتية: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء»، م.م.س، ص 29؛ ينسن (بيتر)، علم الكونيات عند البابليين، ستراسبورغ، 1890، ص 263-264؛ جونكل (هيرمان)، الخلق والفوضى في زمني البدء والنهاية، غوتنغن، 1895؛ ديلتزش (فريدريش)، ملحمة الخلق البابلية، لايبزغ، 1896.

Jensen (Peter), *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg: K. J. Trübner, 1890, pp. 263-264.

Gunkel (Hermann), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

Delitzsch (Friedrich), *Das Babylonische Welterschöpfungsepos*, Leipzig: S. Hirzel 1896.

(4) - كليرمون غانو (شارل)، «حورس ومار جرجس»، للجنة الأثرية، 1876، II، ص 196، 372؛ 1877، I، ص 23؛ «مسلة جيبيل»، م.م.س، ص 78-82.

Clermont-Ganneau (Charles) «Horus et Saint-Georges», *Revue Archéologique*, 1876, II, p. 196, 372 ; 1877, I, p.23.

فهذه الحلقة هي أحد الأشكال الأسطورية للتضحية بالإله. وهذه المعارك الإلهية تُمثل في الواقع موت إله واحد، وتتردّد في نفس الأعياد<sup>(1)</sup>. فالألعاب البرزخية (jeux isthmiques) كان يُحتفل بها في فصل الربيع إما إحياءً لذكرى وفاة ميليكيرتيس (Mélécerte) أو احتفاءً بانتصار ثيسوس (Thésée) على سينيس (Sinis). والألعاب التي كانت تُقام في نيميا (Némée) كانت احتفالاً إما بوفاة أرخيموروس (Archemoros) أو انتصار هرقل على أسد نيميا. كما يمكن أن ترافق هذه الألعاب أحياناً بحوادث متشابهة: فهزيمة الوحش يليها زواج الإله، سواء زواج بيرسيوس بأندروميديا (Andromaque)، أو زواج هرقل بهيسيني (Hésione)؛ وما تعرّض العروس لخطر الوحش وإنقاذها على يد البطل سوى صيغة لمطاردة أرواح الصيد البرّي لعروس مايو (Maibraut) في الأساطير الألمانية. ولنلاحظ في عبادة أثيس، أنّ الزواج المقدّس يكون إثر وفاة الإله وانبعائه. فالمعارك الإلهية تحدث في نفس الظروف التماثلة ولها نفس الغرض. وانتصار إله شاب ضدّ وحش عتيق هو طقس ربيعي. فعيد مردوخ الذي يُحتفل به في مفتتح السنة أوّل شهر أبريل/نيسان، يُحدّد انتصار مردوخ على تيامات<sup>(2)</sup>، والاحتفال بعيد مار جرجس وانتصاره على التنين يُقام في 23 أبريل/نيسان<sup>(3)</sup>، وحقّ موت أثيس كان في الربيع. وأخيرًا، إذا صَحّ ما نقله برعونا (Bérose) عن وجود نسخة من قصة الخلق الآشورية تُظهر الإله بعل وهو يقطع جسمه جزئين لكي يُولد العالم، فإنّ الحلفتان تُظهران بشكل متوافق في أسطورة نفس الإله؛ فانتحار بعل يُعوّض معركته مع الفوضى<sup>(4)</sup>.

(1) - ستنجل، أثريات الشعائر اليونانية، م.م.س، ص 101 وما بعدها.

(2) - عيد «زاغ-مو-كو» (Zag-Mu-Ku) أو «يش شاتي» (رأس السنة). انظر: هاغن (أولي إريكسون)، «وثائق مسمارية حول تاريخ الملك كوريش»، مساهمات في الآشوريات، II، 1894، ص 238؛ راولينسون، النقوش للسمازية في غرب آسيا، م.م.س، للجلد الرابع، ص 23، ص 39 وما بعدها. Hagen (Ole Erikson), « Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus », *Beiträge zur Assyriologie*, II, 1894, p. 238.

(3) - كليرمون غانو، «حورس ومار جرجس»، م.م.س، XXXII، ص 387.

(4) - يوسيبوس القيصري، تاريخ يوسيبوس، برلين، 1875، ج I، ص 14-18. Eusebii, *Eusebii chronicorum*, Berlin: Alfred Schoene, 1875, I, p. 14, 18.



القران البشري عند الكنعانيين

ولإكمال إثبات تكافؤ هذه الموضوعات، دعونا نقول إنه غالباً ما يحدث أن يموت الإله بعد انتصاره. ففي حكايات غريم (الحكاية رقم 60)<sup>(1)</sup> [\*]، ينال البطل بعد صراعه مع التين، فيقتل؛ لكن الحيوانات التي كانت معه أعادته إلى الحياة<sup>(2)</sup>. وتقدم أسطورة هرقل نفس القصة: فبعد قتله التيفون (Typhon) اختنق هرقل بأنفاس الوحش ومات، ولم ينبعث حيّاً إلا على يد إيولائوس (Iolaos) بمساعدة من طائر سقان<sup>(3)</sup>. وفي أسطورة هيسبيوني

(1) [\*] - تعليق من المترجم:

أشار موس وهوير باقتضاب في المتن إلى هذا الكتاب نظراً لشهرته الكبيرة على أيامهما، وهو كتاب "حكايات الطفولة والبيت" الذي جمع فيه الأخوان الألمان غريم (يعقوب وويلهلم) مئات من الحكايات الشعبية المنتشرة في أوروبا. انظر:

Grimm (Jacob) & Grimm (Wilhelm), *Kinder und Haus Märchen*, Berlin: in der Realbuchhandlung, 1812.

(2) - انظر بخصوص أسطورة البطل النائم وشبهاتها: سيدني هارتلاند، *أسطورة بيرسيوس*، م.م.س، ج III.

- كما يسقط إنرا (Indra) كذلك بعد صراعه ضد الشيطان فرترا (Vrtra)، أو هو يهرب، إلخ... وتذكر نفس الأسطورة بخصوص فشتو (Visnu)، إلخ...

(3) - أودوكسوس (Eudoxos)، في: أثيناوس، *مأدبة العلماء*، م.م.س، الكتاب IX، ص 392. - وانظر: يوستاديوس السالونيكى، *تعليقات على إلياذة هوميروس*، لايبزغ، 1827، 1702، 50. Eustáthios Tessaloníques, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Lipsia: Weigel, 1827, 1702, 50.

(Hesione)، ابتلع الحوت هرقل. وبعد قتله لينسيوس (Lyncé)، قُتل كاستور (Castor) نفسه على يد إداس (Idas)<sup>(1)</sup>.

ويمكن تفسير هذه التماثلات والتناوبات بسهولة إذا اعتبرنا أنّ الخصوم الذين يتواجهون في ساحة القتال هم نتاج ازدواجية نفس العبقريّة. وقد تم نسيان أصل الخرافات من هذا الشكل عموماً؛ ولذلك يتم عرضها على أنها معارك مناخية بين آلهة النور وآلهة الظلام أو الهاوية<sup>(2)</sup>، بين آلهة السماء وآلهة الجحيم. ولكن من العسير التمييز بوضوح بين طبيعة كل مقاتل من هؤلاء، فهي كائنات من نفس الطبيعة وما تمايزاتها العرضية والمتحوّلة سوى إفرازات للخيال الديني. فهي ذات قرابة فيما بينها تتجلى بالخصوص في مجمع الآلهة الآشوري. فأشور ومردوخ، الإلهان الشمسيان، هما مليكا الأنوناكي (Anunakis) آلهة الهاوية السبعة<sup>(3)</sup>. أمّا إله النار نيرغال، ويُسمى أحياناً جيبيل (Gibil)، فيحمل في أماكن أخرى اسم وحش جهنمي. أمّا آلهة الهاوية السبعة، فإنه من الصعب، وخصوصاً في الأساطير التي خلفت الأساطير الآشورية، تمييزها عن آلهة الكواكب السبعة المنقذة للإرادة السماوية<sup>(4)</sup>. وقبل فترة طويلة من التوفيقية اليونانية الرومانية التي جعلت من الشمس سيّدة الجحيم<sup>(5)</sup> وماهت بين بلوتو وميثرا وتيفون<sup>(6)</sup>،

(1) - هيجينوس (كابوس بوليوس) حكايات هيجينوس، لندن، 1872، 80.  
Hyginus (Caius Julius), *Hygin fabulae*, Jenae: Hermannum Dufft, 1872, 80.

(2) - انظر: يوزنر، «نسيج للحمية اليونانية»، م.م.س.  
(3) - النقش K. 2801 (السطر الأول) في: مساهمات في علم الآشوريات واللغات السامية، م.م.س، ج III، ص 228؛ ج II، ص 258-259.  
- النقش K. 2585، شمش (Somas) يحاكم الأنوناكي (Anunakis).  
- النقش K. 2606، إيتانا (Etana) قاتل الأنوناكي.

(4) - التلمود البابلي، حولين، 91 ب.  
توضيح من المترجم: حولين (חולין بالعبرية) تعني الذبائح الدنيوية، وهي للبحث الثالث من القسم الخامس من المشنا، أي القوداشيم (קודשים) بمعنى القديسات.  
- هاربروكر (تيدودور) (ترجمة)، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، اللؤلؤ والنخل، هالي، 1851، ص 5 وما بعدها.

Haarbrücker (Theodor) (Trans.), Abū al-Fath Muhammad ben 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle, 1851, p. 5 sqq.  
(5) - بارثي (غوستاف)، برديتان سحريتان يونانيتان في متحف برلين (أطروحات الأكاديمية للكتابة للعلوم في برلين، 1865)، برلين، 1866، I، البيت 321 وما بعده.

Parthey (Gustav), *Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums* (Abhandlungen der Königlischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865), Berlin: F. Dümmler, 1866, I, v. 321 sqq.

(6) - مارتينانوس كابيللا، حول زواج فيلولوجيا وميركوري، فرانكفورت، 1836، II، 85.  
Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Francofurti ad Moë

كانت الألواح الآشورية تُشير إلى أَنَّ مردوخ هو من يحكم الهاوية<sup>(1)</sup> وأنَّ جبيل، أي التار<sup>(2)</sup>، ومردوخ نفسه هما ابنا الهاوية<sup>(3)</sup>. وفي جزيرة كريت، كان الجبابرة (Titans) الذين قتلوا ديونيسوس من أقاربه<sup>(4)</sup>. أضف إلى ذلك أَنَّ الآلهة الأعداء كانوا أشقاء، وغالبًا نوائم<sup>(5)</sup>. وفي بعض الأحيان، كان الصراع يتم بين عمّ وابن أخيه، أو حتى بين أب وابنه<sup>(6)</sup>.

أما في غياب هذا القرابة، فتظهر علاقة أخرى توحد الفاعلين في الدراما وتُبين هويتهم الأساسية. فقد كان الحيوان المقدس عند بيرسيوس في جزيرة سيريفوس هو χαρχίνοσ، أي سرطان البحر<sup>(7)</sup>. لكن سرطان البحر الذي كان في أسطورة سيريفوس عدوَّ الأخطبوط، ينضمُّ إلى عُدار مستنقعات ليرن (Lerne) الذي كان أخطبوطًا، من أجل محاربة هرقل<sup>(8)</sup> [\*]. فسرطان البحر، مثله مثل العقرب، يكون أحيانًا حليفًا للإله الشمس، وأحيانًا أخرى عدوّه؛ ما يعني في المحصلة أنَّها مظاهر لنفس الإله. وتُظهر النقوش الميثرائية الإله ميثرا وهو يمتطي الثور الذي سيقدّمه قُربانًا. كما يركب بيرسيوس الحصان المجتّح بيغاسوس (Pégase) الذي تولّد من دم الغولة غرغونه. فالوحش أو الحيوان المضخى به يُستخدم مركوبًا للإله المنتصر قبل التضحية به أو بعدها. وباختصار، فإنَّ إلهي القتال أو الصيد الأسطوري متساندان.

num: Varrentrapp, 1836, II, 85.

- (1) - راولينسون، النقوش السماوية في غرب آسيا، م.م.س، للجلد الرابع، 21، 1، ج.
- (2) - نفس المصدر السابق، 14، 2، 9: مائة جبيل، مار أبسي mar apsi (ابن العم).
- (3) - نفسه، 22، 1، 30.
- (4) - انظر: يوزنر، «نسيج للحمة اليونانية»، م.م.س، II، مائة ثريتاس (Theritas)، حيث وجّه أخيل (Achille) إلى فارماكوس (Pharmakos) تهمة سرقة كؤوس «أبولو» قبل أن يقتله؛ ومن جهة أخرى نجد أنَّ ثريتاس هو نفسه أبولون.
- (5) - ستوكن، دراسة دينية تاريخية للأساطير النجمية عند العبرانيين والبابليين والمصريين، م.م.س، II، مائة لوط.
- (6) - أوبنيوس (Oineus) وأبناء أغريوس (Agrios). انظر: يوزنر، «الرادفات الإلهية»، م.م.س، ص 375.
- (7) - تومبل (كارل)، «سرطان بيرسيوس»، مجلة فيلولوغس، للجلد 53، غوتنغن، 1894، ص 544.
- (8) - Tümpel (Karl), «Der Karabos des Perseus», *Philologus*, LIII, Göttingen, 1894, p. 544.
- وانظر: ستوكن، دراسة دينية تاريخية للأساطير النجمية عند العبرانيين والبابليين والمصريين، م.م.س، I (إبراهيم).
- (8) [\*] - إضافة من المترجم:

الغدار في أساطير اليونان حتى عظيمة قتلها هرقل زعموا أنَّ لها تسعة رؤوس كلِّما قُطع رأس منها نبت آخر. ويعرف باسم عُدار ليرنا، وذلك لأنَّها كانت تعيش في بحيرة ليرنا في جنوب اليونان. وفي أساطير العرب هو دابة في اليمن لها شيء أعظم من رؤوس عُدار اليونان.



وميثرا والثور، كما يقول فورفريوس المصري، هما خالقان بنفس الدرجة<sup>(1)</sup>.



الإله ميثرا يقتل الثور

وهكذا فقد ولّد الفُزْتان في الأساطير أبناءً بلا عَدَ. فمن تجريد إلى تجريد، أضحى الفُزْتان أحد المواضيع الأساسية في الأساطير الإلهية. ولكن هذا إدخال

(1) - فورفريوس السوري، كهف الحوريات، باريس، 1893، ص 24؛ دارمستر، أهورا مزدا وأهرمين، م.م.س، ص 327 وما بعدها.

وعني عن القول إنّ التفسيرات الرمزية (على سبيل المثال: غروب، دبابة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقية، م.م.س، ص 153 وما بعدها؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 1، ص 402) لا يمكن أن تكون متوافقة. فالرمز ليس سوى تفسير بغدي للأسطورة وللطوقس. وفي الواقع، فإنّ هذه الحكايات هي فُزْتانية بطبيعتها إلى درجة أنّه يمكن استبدالها بأخرى يقيم فيها الإله بنفسه فُزْتانا: مثال: أسطورة برسيوس (باوسنياس الدمشقي، الشذرة الرابعة، الجزء 4)؛ فيرسبيوس يقيم فُزْتانا لوضع حدّ للطوفان؛ أسطورة أرسطيبوس (Aristée)؛ ديونوريس الصقلي، للكتابة التاريخية، م.م.س، الكتاب IV، § 81-82. فأرستيا يقيم فُزْتانا لإيقاف زحف الوباء. وتوجد أسطورة أخرى في: فرجيل، جيورجيكان أو العمل في الأرض، م.م.س، IV، 548 وما بعدها. انظر: مأس (أرست)، أورفيوس، دراسات عن الشعر والدين اليوناني والروماني والسبحية للبكرة، مونبخ، 1895، ص 278-279؛ غروب، دبابة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقية، م.م.س، ص 249، رقم 2؛ فورفريوس السوري، كهف الحوريات، م.م.س، ص 18).

- وانظر أسد شمشون (سفر القضاة، XIV، 8)؛ (فأخذ شمشون ووالدائه إلى ثمنه حتى بلغوا كُرومها، وإذا بشبل أسد ينخفر فزجراً للأنقضاض عليه، فحلّ عليه زوخ الرث فقبض على الأسد وشقّه إلى نصفين وكأنّه خنثى صغير، من غير أن يكون معه سلاح).

- وحول الفُزْتان الميثرائي انظر: كومونت، نصوص ومعالم تصويرية متعلّقة بأسرار ميثرا، م.م.س؛ دارمستر، أهورا مزدا وأهرمين، م.م.س، ص 150، ص 256.

- وحول الآلهة القديمة للقرابين التي تعادل الآلهة للصاعدة، أو بالأحرى للقاتلة بواسطة الفُزْتان، انظر: ليفي، عقيدة الفُزْتان في البراهمانا، م.م.س، II.

Porphyre, *L'antre des Nymphes*, Paris: Librairie de l'Art indépendant, 1893, p. 24.  
Maas (Ernst), *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München: O. Beck, 1895, pp. 278-297.

هذه الحلقة في أسطورة أحد الآلهة هو تحديدًا ما حدّد التشكيل الطقسي للتضحية بالإله. فسواء كان الإله كاهنًا أو ضحية، أو كاهنًا وضحية في آن، فنحن إزاء تشكّل إله بالفعل يُؤثّر في الفُزبان ويُعاني منه في نفس الوقت. لكن ألوهية الضحية غير محدودة بالفُزبان الأسطوري. بل تظهر أيضًا في الفُزبان الواقعي الذي يتوافق معها. فما أن تتشكّل الأسطورة حتّى تفعل فعلها على الطقس الذي تولّدت عنه وتتلبّس به. وبهذا فإنّ التضحية بالإله ليست مجرّد موضوع حكاية أسطورية جميلة. ومهما غدت شخصية الإله في تليفقات الوثنيات، محدثة كانت أو قديمة، فإنّ الإله هو دومًا من يخضع للتضحية، فهو ليس مجرّد ممثل صامت<sup>(1)</sup>. فلإله "وجود حقيقي"، في الأصل على الأقل، كما هو الحال في القدّاس الكاثوليكي. ويذكر القدّيس كيرلس (Saint Cyrille)<sup>(2)</sup> أنّه يُوجد في بعض معارك المجالدين الطقسيّة والدوريّة، إله يدعى كرونوس (τις Κρόνος) يعيش تحت الأرض ويتلقّى الدّم المطهّر الذي يتدفّق من الجروح. وكرونوس هذا هو نفسه الإله زُحل الذي كان يُحتفل بأعياده (الزُّخليات Saturnales) عند الرومان، والذي كان يُقتل في طقوس أخرى<sup>(3)</sup>. ويدلّ الاسم الممنوح لمثل الإله على الميل إلى مماته بالإله. وهذا ما يفتر لم كان كبير كهنة أئيس، الذي يلعب أيضًا دور الضحية، يحمل اسم إلهه وسلفه الأسطوري<sup>(4)</sup>. وتقدّم الديانة المكسيكية القديمة أمثلة شهيرة تدلّنا على هويّة الضحية وهويّة الإله. ففي عيد هيتزيلوبوشتلي (Huitzilopochtli)<sup>(5)</sup> على وجه الخصوص، كان يتم

(1) - مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج 1، ص 316.

(2) - القدّيس كيرلس الإسكندري، ضدّ الإمبراطور جوليان، لابريغ، 1696، ج IV، ص 128 D. Cyrillus, *Adversus Julianum Imperatorem*, Lipsiae: Spanheim, 1696, IV, p. 128 D.

(3) - بارمونتبييه (ليون)، «ملك الزُّخليات»، مجلة فقه اللغة والأدب والتاريخ القديم، باريس، 1897، ص 143 وما بعدها.

Parmentier (Léon), « Le roi des Saturnales », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Paris: Klincksieck, 1897, p. 143 sqq.

(4) - مثال: كويرتي (ألفريد)، «دراسات حول آسيا الصغرى. غوردون ومانليوس ضد غلاطيانس (اللوحة I وII)»، في: رسائل معهد الآثار الألماني، قسم أثينا، للجلد XXII، 1897، ص 38 (بيسينونتي Pessinonte).

Körte (Alfred), "Kleinasiatische Studien II. Gordion und der Zug des Manlius gegen die Galater (Tafel I. II)", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, Band XXII, Athen: Barth & Von Hirst, 1897, p. 38 (Pessinonte).

(5) - توركيمادا، للملكة الهندية، VI، 38 (ورد عند: إدوارد كينغ كينغسبورو، آثار المكسيك، لندن، 1848، VI، هامش ص 414).

- "الرسالة الثالثة من رسائل فرناند كورتيس إلى شارلكان" (وردت عند: كينغسبورو، آثار المكسيك، م.م.س، VIII، هامش ص 228).

صنع تمثال للإله من عجينة نبات الشلق البرّي المزوجة بدم بشري، ثم نقّشتم التمثال قطعاً يأكلها المؤمنون. ولا شك، كما سبق أن أشرنا، أن للضحية في كلّ قُزبان شيء من الإله. ولكنّ الضحية هنا هي الإله نفسه، وهذه المماهة بينهما هي ما يميّز طقس التضحية بالإله.

ولكنّا نعرف أنّ القُزبان يتكرّر دوريّاً لأنّ إيقاع الطبيعة يتطلّب هذه الدورية. ومن هنا، فإنّ الأسطورة لا تجعل الإله يخرج حقاً من المحنة إلّا لتعيده إليها مجدّداً، وبذلك تتشكّل حياته من سلسلة متواصلة من المحن والقيامات. فعشّرت تبعث أدونيس، وعشتار تبعث تقور، وإيزيس تُحيي أوزيريس، وسيبيل تُحيي أّتيس، ويولوس يُحيي هرقل<sup>(1)</sup>. كما تحبل سيميل ثانية بديونيسوس المقتول<sup>(2)</sup>. وها نحن بالفعل بعيّدون عن التأليه الذي تحدّثنا عنه في بداية هذا الفصل. فقد غدا الإله لا يخرج من القُزبان إلّا لكي يدخل فيه، والعكس بالعكس، بحيث لم يعد يُوجد انقطاع في شخصيته. وهو إذا كان ممزّقاً مثل "أوزيريس" و"بيلوبس" إلى قطع، فإنّنا نبحث عن أعضائه ونلصقها ونحييها. وبهذا تمّ وضع الهدف البدائي من القُزبان في غياهب النسيان، ولم يعد القُزبان زراعياً ولا زرعوياً. فالإله الذي يحضر القُزبان بوصفه ضحية موجود بذاته، ويتمتّع بعديد المزايا والقدرات. وهذا ما ترتّب عليه أن أضحي القُزبان يبدو تكراراً للتضحية الأصلية بالإله

إضافة من المترجم: عدنا إلى أصول الإحالات، ونحن نورد المصادر الأصلية:

كورتيس (هيرنان)، رسائل من فرناند كورتيس إلى شارل الخامس حول اكتشاف للكسيك وغزوها، باريس، 1896.

توركيمادا (خوان دي)، الملكة الهندية، مدريد، 1723، VI، 38.

Kingsborough (Edward Ling), *Antiquities of Mexico*, London, 1848, VI, note, p. 414.

Cortés (Hernán), *Lettres de Fernand Cortès à Charles-Quint sur la découverte et la conquête du Mexique*, traduit par Désiré Charnay, Paris: Hachette, 1896.

Torquemada (Juan de), *Monarquía Indiana*, Madrid: N. Rodriguez Franco, 1723, VI, 38.

(1) - انظر: مانهاردت، طقوس الغابات والحقول، م.م.س، ج 1، ص 358 وما بعدها؛ ص 572 وما بعدها.  
(2) - برقليس، «نشيد إلى أثينا»، في: لوبيك (كرستيان أوغست)، أغلاوفاموس، أو اللاهوت الصوفي: تواسيخ إغريقية، برلين، 1928، ص 561؛ هايبيل (أوجين)، أورفيوس، لايبزيغ، 1885، ص 235.

Proclus, "Hymne à Athena", in: Lobeck (Christian August), *Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis*, Berlin: Borntraeger, 1828, p. 561.

Abel (Eugene), *Orphica*, Lipsiae: sumptus fecit G. Freytag, 1885, p. 235.

توضيح من المترجم:

أغلاوفاموس: منصوّف تراقي (من منطقة تراقيا اليونانية) كان منشيّغا للأمير أورفيوس ابن ملك تراقيا.

واحتفالاً بها<sup>(1)</sup>. وقد يُضاف في الغالب إلى الحكاية التي تروي قصة الفُزبان، إشارة إلى بعض الظروف التي تضمن ديمومته. فحين يموت إله ميتة طبيعية أو شبه طبيعية، يتدخل عزاف لكي يفرض فُزباناً تكفيرياً يستعيد ذكرى موت ذاك الإله<sup>(2)</sup>. أمّا حين ينتصر إله على آخر، فإنه يستديم ذكرى انتصاره بتأسيس شعيرة عبادية<sup>(3)</sup>.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ التجريد في الفُزبان، والذي يُؤلّد الإله، يمكنه إكساء نفس الممارسات طابعاً مختلفاً. ومن ذلك أنّه يُمكنها من خلال عملية مماثلة للازدواج الذي أنتج المعارك الإلهية (théomachies)، فصل الإله عن الضحية. ففي الأساطير المدروسة أعلاه، نجد كلا الخصمين من طبيعة إلهية؛ فيظهر أحدهما بوصفه كاهن الفُزبان الذي استسلم فيه سلفه. ولكن الألوهة المفترضة للضحية غير ظاهرة دائماً، إذ ظلت في كثير من الأحيان ألوهة أرضية، ومن ثم فإن الإله المخلوق، الذي كان يخرج في السابق من الضحية، يغدو الآن خارج الفُزبان. ومن هنا يأخذ التكريس الذي يدخل الضحية في العالم المقدس، شكل عطية إلى شخص إلهي، أي شكل وهب. ومع ذلك، وحق في هذه الحالة، فإنه يتم التضحية دوماً بحيوان مقدس، أو على الأقل بشيء يذكر بأصل الفُزبان. وباختصار، فإنه يتم إهداء الإله لنفسه: فيغدو ديونيسوس الكبش ديونيسوس اللاحم<sup>(4)</sup>، بينما يحدث في بعض الأحيان العكس، كما في الازدواج التي أنتجت المعارك الإلهية، فيصبح الحيوان الأضحية عدو الإله<sup>(5)</sup>. فإذا ما تم حرقه، فما ذاك إلا للتكفير عن خطيئة ارتكبت ضد الإله من قبل دابة من جنس

(1) - انظر أعلاه: كارنيا؛ وانظر: يوزر، «الرادفات الإلهية»، م.م.س، ص 371.

(2) - انظر أعلاه، الهامش 438.

(3) - وهكذا، قام هرقل بتأسيس عبادة أثينا آيغوفاغوس Αἰγοφάγος [باليونانية في الأصل وتعريبها: ملتهم الكبش-م] بعد معركته ضد هيبوكوون (Hippocoön) طاعبة أسبرطة. انظر: باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 15، 9؛ وبعد أن ألقى ثيران جيريون (Géryon) في عين ماء كيان (Kyane)، أمر بتكرار ما فعله (ديودوريس الصقلي، المكتبة التاريخية، م.م.س، V، 4، 1، 2).

(4) - روشي (فيلهلم)، معجم مفضل للأساطير اليونانية والرومانية، م.م.س، ج I، ص 1059؛ فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 328؛ انظر هيرا Αἰγοφάγος [باليونانية في الأصل، وتعريبها: ملتهم الكبش-م] (باوسانياس، رحلة تاريخية وصفية وفلسفية إلى بلاد اليونان، م.م.س، III، 5، 9).

(5) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 58 وما بعدها؛ زايدل (هنريش)، «نظام حظر الأوثان في طوغو»، غلوبوس، العدد LXXIII، 1898، ص 355.

Seidel (Heinrich)، « System der Fetischverbote in Togo », Globus, LXXIII, 1898, p. 355.

ذاك الحيوان. ففي نيميا، كان عيد الإله فيربوس (Virbius) الذي قتلته الخيول يتضمن التضحية بحصان<sup>(1)</sup>. لقد تطور مفهوم التضحية إلى الإله بالتوازي مع فكرة التضحية بالإله.

إن أنواع التضحية بالإله التي عرضناها للتو، متحققة بشكل ملموس ومجتمعة كلها في أحد الطقوس الهندوسية، وهو فُزبان السوما<sup>(2)</sup>. ففي هذا الطقس، يمكننا أن نرى أولاً وقبل كل شيء ما يُعتبر بحق تضحية بإله. ولا يمكننا هنا أن نوضح كيف يندمج السوما الإله مع نبتة السوما، وكيف أنه موجود فيها حقاً، ولا أن نصف الاحتفال بجلبها واستقبالها في المكان المخصص للفُزبان. فهي توضع على محمل وتُعبد قبل أن تُعصر وتُقتل، ومن ثمة، ومن تلك الفروع المسحوقة، ينبجس الإله وينتشر في العالم؛ وتقوم سلسلة من الأعطيات التمايزة بوصله بمختلف عوالم الطبيعة. وهذا الوجود الحقيقي للإله وولادته من جديد بعد موته، هي إن جاز القول الأشكال الشعائرية للأسطورة. أما ما يخص الأشكال الأسطورية البحتة

(1) - فيربز، الغصن النهي، م.م.س، ج II، ص 62؛ وانظر: ديودوريس الصقلي، المكتبة التاريخية، م.م.س، V، 62.

- وانظر للبدا عند: سرفيوس، تعليقات على قصائد فرجيل، م.م.س، الإنبادة، III، 18: "تكون قرايين الآلهة إما مشاكلتها أو ضيبتها".  
توضيح من المترجم:

النص للمستشهد به باللاتينية، وقد عرّناه، وهو:

« Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur ».

(2) - يمكن العثور على بيليوغرافيا بشأن السوما في: ماكدونيل (آرثر أنتوني)، الميتولوجيا الفيدية، ستراسبورغ، 1897، ص 115.

- انظر بصفة خاصة: برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الربيع فيدا، م.م.س، ج I، ص 148، ص 125؛ ج II، ص 298، ص 366، إلخ.

- وانظر عرضاً موجزاً لهذه الشعيرة عند: هيلبرندت، الأساطير الفيدية، م.م.س، ج I، ص 146 وما بعدها.

- وحول "السوما" في تراثيل البراهمانا، انظر: ليفي، عقيدة الفُزبان في البراهمانا، م.م.س، ص 169.

- يبدو أن نبات السوما، وهو نبات سنوي يُتقرب به في الربيع، قد استخدم في الأصل وبشكل أساسي في طقوس زراعية (برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الربيع فيدا، م.م.س، ج III، ص 8، ص 9، رقم 1)؛ وهو "ملك النباتات" منذ عصر كتابة الربيع فيدا، وقد قامت الهند الكلاسيكية بتطوير هذه المقولة، انظر: هيلبرندت، الأساطير الفيدية، م.م.س، ج I، ص 390.

- وإلى اليوم لا توجد دراسة كاملة لفُزبان السوما، وبالتالي فمن المفهوم أننا لم نحاول أن نبني شيئاً على النصوص، لأنّ المسألة هنا غير محدّدة بدقّة.

- وبالنسبة إلى التفسيرات الطبيعية لأسطورة السوما، فإنّه لا يمكننا مناقشتها كلها، لكننا نقبل بها جميعاً، ولا نعتبرها مطلقاً متناقضة.

Macdonell (Arthur Anthony), *Vedic Mythology*, Strassburg : K.J. Trübner, 1897, p. 115.

التي يتخذها هذا الفُزبان، فهي نفسها تلك التي وصفناها أعلاه، وأولها مماهة الإله سوما مع فترتا عدو الآلهة، ذاك الشيطان الذي يحتفظ بكنوز الخلود والذي يقتله إندرا<sup>(1)</sup>. ذلك أن شرح كيف يمكن لإله أن يُقتل، يقتضي تمثله في شكل شيطان؛ فالشيطان هو من يُقتل، ومنه يخرج الإله؛ ومن القشرة السيئة التي تحبسه، ينبجس الجوهر المتميز. ولكن، من ناحية أخرى، فإن سوما في الغالب هو من يقتل فترتا؛ وفي جميع الأحوال، فهو من يعطي القوة لإندرا، الإله المحارب مدمر الشياطين، حتى أننا نجد في بعض النصوص أن سوما هو كاهنه الخاص؛ بل هي تذهب إلى حد اعتباره نموذجاً للكهنة السماويين. ومن هنا وصولاً إلى انتحار الإله، فإن المسافة ليست كبيرة؛ وقد استطاع البراهمة تخطيها.

وبهذا، فقد ألفت تلك النصوص الضوء على نقطة هامة في نظرية الفُزبان. لقد رأينا أنه يوجد بين الضحية والإله دائماً بعض التقارب: فنحن نصخي لأبولون كارنيوس بالكباش، ولفارونا بالشعير، إلخ. فنحن نغذي المثل بمثله، والضحية هي طعام الآلهة. لذلك سرعان ما اعتبر الفُزبان شرط الوجود الإلهي نفسه. فهو الذي يقدم المادة الخالدة التي تعيش بها الآلهة. وهكذا، فإن الأمر لا يقتصر على ولادة بعض الآلهة في الفُزبان فحسب، بل الفُزبان هو قوت جميع الآلهة ومناط وجودها، وانتهى الأمر إلى أن يغدو جوهرها وأصلها وموجدتها<sup>(2)</sup>. بل إن الفُزبان هو أيضاً خالق الأشياء؛ لأنه مبدأ كل حياة، فسوما هو في ذات الوقت الشمس والقمر في السماء، وهو السحاب والبرق والمطر في الحق، وهو ملك النباتات على الأرض؛ وفي السوما الضحية تتوحد هذه المظاهر جميعها. إنه مستودع جميع مبادئ الغذاء والإخصاب في الطبيعة. وفي الوقت نفسه، هو غذاء الآلهة وشراب الرجال المسكر، سبب خلود البعض والحياة الزائلة للآخرين. كل هذه القوى تتركز وتخلق كي تؤزّع مرة أخرى من خلال الفُزبان الذي يغدو «سيد الكائنات»، براجاباتي. وهو بوروسا (Purusa) في الترنيمة الشهيرة X، 90 من الريغفيدا<sup>(3)</sup> الذي تولدت منه الآلهة والطقوس والبشر والطبقات والشمس والقمر والنباتات والماشية؛ وهو من سيكون براهمان الهند الكلاسيكية

(1) - ليفي، عقيدة الفُزبان في البراهمانا، م.م.س، ص 162؛ برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الريغفيدا، م.م.س، ج III، ص 84-85؛ ص 63، رقم 1، إلخ... هيلبرنت، أدب الطقوس الفيدية في القرابين والسحر، ص 53 (Viçvârâpa)، إلخ.

(2) - انظر: ليفي، عقيدة الفُزبان في البراهمانا، م.م.س، الفصل الأول واللقمة.

(3) - برغانه، الديانة الفيدية من خلال تراثيل الريغفيدا، م.م.س، ج I، ص 275. وانظر النقاش المتميز للسيد لودفيغ في: لودفيغ، ريغفيدا ستهيتا: ترانيم البراهمة للقدسة، م.م.س، ج III، ص 308.

الذي عزت له جميع العلوم اللاهوتية هذه القوة الخلاقة. وجميعه الألوهة ونشرها مرة بعد أخرى، فهو ينثر الكائنات مثلما ينثر جاسون (Jason) وقدمس (Cadmos) أسنان التنين التي يُولد منها المحاربون. إنه يُخرج الحي من الميت. فالزهور والنباتات تنمو على جثة أدونيس، وأسراب النحل تنبثق من جسد الأسد الذي قتله شمشون ومن جسد ثور أرسطوبوس (Aristée).

وهكذا يفترض اللاهوت أساطيره الكونية من الأساطير الفُزَانية. فهو يُفسر الخلق، كما فسّر الخيال الشعبي الحياة السنوية للطبيعة من خلال فُزَتان. ولأجل هذا، فهو يجعل التضحية بالإله في أصل العالم<sup>(1)</sup>.

ونحن نجد في الكونيات الآشورية أنّ الكائنات تولدت من دم تيامات المهزومة. وقد تمّ تصوّر انفصال عناصر الفوضى باعتبار أنّ الخالق ضحى بنفسه أو انتحر. وقد أثبت السيد غونكل (Gunkel)<sup>(2)</sup>، في اعتقادنا، أنّ نفس التصوّر قد وُجد في المعتقدات الشعبية عند العبرانيين، مثلما تظهر في أساطير الشمال. بل هي أيضًا في أساس الديانة الميثرائية، حيث تُصوّر النقوش الحياة وهي تخرج من الثور الفُزَاني؛ حتّى أنّ ذيله معقود فيه حفنة سنابل. وأخيرًا، وفي الهند، فإنّ الخلق المستمرّ للأشياء من خلال الطقوس ينتهي إلى أن يغدو خلقًا مطلقًا، أي خلقًا من عدم. ففي البدء لم يكن شيء، لكن بوروسا أراد. ومن خلال انتحاره وتخليه عن نفسه وجسده الذي سيغدو فيما بعد مثالًا للزهد البوذي، أوجد الإله الأشياء.

ويمكننا أن نفترض أنّه ببلوغ هذا المستوى من التمجيد البطولي للفُزَاني، أنّ دوريته أضحت مستقرة. فقد كانت عودة الفوضى والنشأة مرة بعد أخرى تتطلب باستمرار قرابين جديدة خالقة وفادية. وبهذا التحوّل، وإذا جاز التعبير التسامي، تمّ الاحتفاظ بالفُزَاني في اللاهوت المسيحي<sup>(3)</sup> مع نقل فعاليته من العالم المادي إلى العالم الأخلاقي، واستقرّ فُزَتان فداء الإله في الفُذاس اليومي. ونحن لا ندعي البحث عن كيفية تشكّل الطقوس

(1) - ستوكن، دراسة دينية تاريخية للأساطير النجمية عند العبرانيين والبابليين والمصريين، م.م.س، II، ص 97. وانظر: التلمود البابلي، تعنيت [الصيام]، 4، 2. فالعالم يقوم على الفُزَاني الذي يحتفل به في العيد.

(2) - جونكل (هيرمان)، الخلق والفوضى في زمني البدء والنهاية، م.م.س.

(3) - انظر: فوغت (كارل)، «أكل لحوم البشر والقرابين البشرية»، م.م.س، ص 325؛ لاسولكس، التكفير عند الإغريق والرومان وعلاقته بالجلجلة، م.م.س.

الفُزْبانِي المسيحي، ولا كَيْفِيَّة ارتباطه بالطقوس السابقة، غير أننا نعتقد أنه يُمكننا في سياق هذا العمل أن نُقارن أحياناً احتفالات الفُزْبانِي المسيحي بتلك التي درسناها. ويكفي هنا أن نذكر فحسب التشابه المذهل وأن نشير كيف أن تطوّر الطقوس، الشبيه بتطوّر طقوس الفُزْبانِي الزراعي، أدى إلى ولادة مفهوم الفُزْبانِي الفادي والإيلافي للإله الواحد والمتعالِي. وبهذا الاعتبار، فإنّ الفُزْبانِي المسيحي هو أحد أكثر القرابين التي يمكن العثور عليها في التاريخ إفادة. فكهنّتنا يسعون، وبنفس الأساليب الطقسية، إلى نفس التأثيرات التي سعى إليها أسلافنا الغابرون. وآليّة تكريس القُدّاس الكاثوليكي في خطوطها العامّة، هي نفس آليّة القرابين الهندوسيّة. وهي تعرض لنا، بوضوح لا مزيد عليه، الإيقاع التعاقبي بين التكفير والإيلاف. وبهذا يكون الخيال المسيحي قد أقام بناءه على خطّ عتيقة.



## VI

### خلاصة

لعلنا نرى الآن بطريقة أفضل ما الذي تعنيه وحدة النظام القُرْباني في رأيها. إنها ليست ناتجة، كما اعتقد روبرتسون سميث، عن تولّد جميع أنواع القرابين الممكنة من شكل بدائي وبسيط. فمثل هذا القُرْبان لا وجود له. فمن بين جميع أشكال القرابين، كان أكثرها عمومية وأكثرها افتقاراً للعناصر التي كنّا قادرين على الإحاطة بها، هي قرابين التحريم والتحليل. ذلك أنّنا نجد في الواقع في جميع قرابين التحليل، مهما كانت طهارتها، تحريفاً للضحية. وعلى العكس من ذلك، نجد بالضرورة في جميع قرابين التحريم، حتى أكثرها تميّزاً، تحليلاً ضمنيّاً، وإلاّ امتنع استخدام بقايا الأضحية. ومن هنا، فإنّ هذان العنصران مترابطان إلى حدّ لا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر.

ولكن علاوة على ذلك، يظلّ هذان النوعان من القرابين نمطين مجزئين فحسب. فكلّ قُرْبان إنّما يتمّ في ظروف محدّدة ولأغراض معيّنة؛ ومن تنوّع الغابات التي يمكن اتباعها، تنشأ طرائق مختلفة سبق أن قدّمنا حولها بعض الأمثلة. لكن من جهة أولى، لا يوجد أيّ دين إلّا وتتعايش فيه هذه الطرائق بأعداد قد تكبر أو تصغر؛ فجميع الطقوس القُرْبانية التي نعرفها تتضمن بالفعل تعقيدات كبيرة. وعلاوة على ذلك، لا يوجد طقس خالص إلّا وهو معقّد في ذاته؛ ذلك إمّا لأنّه يسعى لتحقيق عدّة أغراض في نفس الوقت، أو لأنّه يتوشل عدّة قوى من أجل بلوغ غرض واحد. وقد رأينا قرابين تحليل بل وقرابين محض تكفيرية تغدو أكثر تعقيداً حين تختلط بقرابين إيلافية؛ ولكن يمكننا أن نعطي أمثلة أخرى كثيرة من التعقيدات. فقد كان شعب الأمازولو (Amazulu) حين يُريد الاستمطار، يجمع قطيعاً من الثيران السوداء، ثمّ يقتل منها ثوراً يأكلونه في صمت؛ ثمّ تُحرق عظامه خارج القرية: وهذا ما يجعلنا أمام ثلاثة موضوعات مختلفة في نفس العملية<sup>(1)</sup>.

ويتضح هذا التعقيد أكثر في حالة الفُزبان الحيواني الهندوسي. فقد وجدنا فيه أنصباء تكفيرية موجهة إلى الأرواح الشريرة، وأنصباء إلهية محفوظة، وأنصباء إيلاف يتمتع بها المضحّي، وأنصباء كهنوتية يستهلكها الكهنة. كما تُستخدم الضحية أيضًا في صب اللعنات على العدو، وفي استخبار الغيب، وفي النذور. فالفُزبان ينتمي في أحد جوانبه إلى العبادات الحيوانية (thériomorphiques)؛ إذ به تُرسل روح الدابة لتلتحق بالنماذج الأصلية للحيوانات في السماء والحفاظ بذلك على استمرارية النوع. وهي أيضًا طقس استهلاك؛ لأنّ المضحّي الذي يُشعل النيران لا يمكنه أن يأكل اللحم إلا بعد تقديم مثل هذا الفُزبان. وأخيرًا، فهو فُزبان فداء؛ لأنّ المضحّي مكرس وواقع تحت سيطرة الإله ويفتدي نفسه بتعويضها بأضحية. فكل شيء يمتزج ويندمج في تشكيلة واحدة لا يمنع تنوعها من أن تكون متناسقة. وهذا هو الحال مع طقس هائل الانتشار مثل فُزبان السوما، حيث نجد إضافة إلى كل ما سبق، حالة متعينة لتضحية بالإله. وفي كلمة واحدة، فإنّ الفُزبان، تمامًا كما الحفل السحري، وكذلك الصلاة التي يمكن أن تكون في نفس صلاة شكر وصلاة نذر أو استرضاء، يمكنه أن يقوم في نفس الوقت بعدد كبير من الوظائف المتنوعة.

ولكن إذا كان الفُزبان على هذه الدرجة من التعقيد، فمن أين يكتسب وحدته؟ ذلك أنه يتبع في الأساس رغم تنوع الأشكال التي يتخذها نفس النهج الذي يمكن استخدامه في أغراض شتى. ويتمثل هذا النهج في إقامة اتصال بين العالم المقدس والعالم الديوي بواسطة ضحية، أي بواسطة شيء يُدمر خلال الحفل. وخلافًا لما اعتقده سميث، فإنّ الضحية لا تصل بالضرورة إلى الفُزبان وهي مصطبغة بطابع ديني ناجز ومحدد؛ بل إنّ الفُزبان نفسه هو ما يكسبها ذلك. لذا، فإنّه قد يُكسبها أكثر الفضائل تنوعًا، ويجعلها بالتالي مناسبة لأداء وظائف شتى، سواء في طقوس مختلفة أو خلال نفس الطقس. كما يمكنه أيضًا أن ينقل طابعًا مقدسًا من العالم الديني إلى العالم الديوي أو العكس بالعكس؛ فهو لا يكثرث باتجاه التّيار الذي يجتازه. كما يمكن للمرء في نفس الوقت أن يُكلّف الرّوح التي تنطلق منه بأن تُوصل نذرًا إلى القوى السماوية، واستخدامها لاستطلاع الغيب، وافتداء النفس من الغضب الإلهي بإهداء الآلهة أنصباء من الفُزبان، وأخيرًا، الاستمتاع بأكل ما تبقى من اللحوم المقدسة. ومن ناحية أخرى، فإنّه يغدو للفُزبان بمجرد تشكّله، ومهما كان الغرض منه، بعض استقلالية؛ فهو مصدر طاقة تنبعث عنها تأثيرات تتجاوز الغرض

الضيق الذي يريده المصخي من الطقس. فحين يتم ذبح حيوان لافتداء «الديكشيتا» [المصخي]، فإن ذلك ينجز عنه في الحال ذهاب الروح المحزنة لتعزيز حياة النوع الأبدية. وهكذا يتجاوز القُزبان، بطبيعة الحال، الأهداف الضيقة التي يعزوها إليه اللاهوت البسيط. ذلك أنه ليس مجرد سلسلة من الحركات الفردية. فالطقس ينشط مجموع الأشياء المقدسة التي يتوجه به إليها. ومنذ بداية هذا العمل، بدا لنا القُزبان وكأنه فرع مخصوص من نظام التكريس.

وليس لنا حاجة في شرح مطول لأسباب دخول الديوي في علاقات مع الإلهي، فالديوي يرى في الإلهي مصدر الحياة ذاتها، ولذلك فإن مصطلحه في الاقتراب منه، ولأن شروط وجوده ذاته تكمن في ذلك. ولكن ما الذي يفترض ألا يقترب الديوي من الإلهي إلا بالبقاء على مسافة منه؟ ما الذي يفترض عدم تواصله مع المقدس إلا عبر وسيط؟ قد تفتقر الآثار المدققة للطقس جزئياً هذا النهج الغريب. فإذا كانت القوى الدينية هي نفسها مبدأ القوى الحيوية في ذاتها، فهي، إذن، من طبيعة تقتضي أن يكون الاتصال مخيفاً حدّ الفظاظة. فإذا ما وصلت إلى درجة معينة من الكثافة، فإنها لا يمكن أن تتركز في كائن دينوي دون أن تدمره. ومن هنا، فإن المصخي مهما كانت حاجته، لا يمكنه الاقتراب من تلك القوى إلا بحذر شديد. وهذا هو السبب في أنه يدرج فيما بينها وبينه، وساطات أهمها الضحية، فإذا انغمس في الطقس إلى نهايته، فإنه سيلقى الموت لا الحياة، وهنا تحلّ الضحية محلّه، فهي من يدخل وحده دائرة التضحية الخطرة وتموت فيها، فهي موجودة هنا لأجل أن تموت. أما المصخي، فيظلّ في مأمن، إذ تأخذ الآلهة الضحية بدل أن تأخذ: إنها تفتديه. فالنبي موسى لم يختن ابنه، وجاءه يهوه (وطلب أن يقتله) في خيمته، وحين كان موسى يصعد الموت قطعت زوجته بعنف غزلة الطفل وألقت بها تحت قدمي يهوه قائلة: (إنك غريش دم لي) <sup>(1)</sup>[\*]. وبهذا أرضى قطع الغزلة الإله يهوه ولم يقتل موسى المفتدي. لا يوجد قُزبان بمعزل عن فكرة الفداء.

ولكن هذا التفسير الأولي ليس شاملاً بما فيه الكفاية؛ لأنّ التواصل في حالة التقديم، يتم هو أيضاً من خلال وسيط، وذلك رغم عدم وجود تدمير.

(1) [\*] - إضافة من المترجم:

انظر القصة في سفر الخروج (4، 24-26): (وحدث في الطريق في الليل أن الرب التفأه وطلب أن يقتله. فأخذت صفورة صفوانة وقطعت غزلة ابنها ومشت رجليه. فقالت: إنك غريش دم لي. فأنقذ عنه. حينئذ قالت: غريش دم من أجل الختان).

ذلك أنَّ تكريسًا شديد القوة قد تكون له نتائج خطيرة وإن كانت غير مدمرة. فكلُّ ما هو منغرس بعمق في المجال الديني، بصفته تلك، يتمُّ سحبه من المجال الديني. وكلُّما ازداد اصطباغ كائن بالتدين، ازدادت التحريمات الحاققة به حدَّ عزله. فخرمة النذير مثلًا هي ما يشلُّه. ومن ناحية أخرى، فإنَّ كلَّ ما يدخل في اتصال حميمي مع الأشياء المقدسة يأخذ طبيعتها ويصبح مقدَّسًا مثلها. لكن الفُزبان يُقام على يد دينويين، وما يُمارسه من تأثير على الناس والأشياء يهدف إلى جعلهم في حالة تُمكنهم من أداء دورهم في الحياة الزمنية. ومن ثم، فإنه لا يُمكن للبشر الدخول في الفُزبان إلا إذا كانوا قادرين على الخروج منه. وتخدم طقوس الخروج جزئيًا هذا الغرض، فهي تخفِّف من التكريس، غير أنها لا تكفي وحدها للتخفيف منه بالقدر المطلوب إذا كان شديدًا. لذا، فمن المهمَّ أن لا يتلقَّى المضحّي أو الضحية سوى تكريسٍ مخفَّف، أي بشكل غير مباشر، وهذا ما يُحقِّقه الوسيط الذي يُمكن العالمين من التنافذ مع بقاء كلٍّ منهما متميزًا عن الآخر.

وبهذا يُمكن تفسير إحدى أشدَّ سمات الفُزبان الديني خصوصية. ففي كلِّ فُزبان، يُوجد فعل إثارة، لأنَّ المضحّي يحرم نفسه ويعطي غيره. بل قد يكون هذا الإثارة واجبًا مفروضًا في الغالب. ذلك أنَّ الفُزبان لا يكون دومًا اختياريًا؛ فالآلهة هي من تطلبه، ونحن مدينون لها بالعبادة والصلاة، كما تقول الطقوس العبرية، كما نحن مدينون لها بحصنتها من الفُزبان، كما يقول الهندوس. ولكنَّ هذا الإثارة وهذا الخضوع لا يخلوان من حيلة أنانية. فإذا كان المضحّي يُعطي شيئًا من نفسه، فهو لا يُعطي نفسه، بل يحتفظ بها بعناية. وهو لا يُعطي، إلا ليتلقَّى جزئيًا مقابلًا لعطائه. ومن هنا، فإنَّ للفُزبان وجهان مختلفان، فهو عمل نافع بقدر ما هو فرض، ويختلط فيه الإثارة بالمنفعة. ولهذا السبب تمَّ تصوُّره في الغالب في شكل عقد. وفي الأساس، قد لا يُوجد فُزبان لا يتضمَّن بعض وجوه التعاقد. فالطرفان يتبادلان المصالح بحيث يريح كلاهما. ذلك أنَّ الآلهة محتاجة أيضًا للناس. فإذا لم يحفظ لها نصيب من الحصاد، فإنَّ إله القمح يموت؛ ولكي يُولد ديونيسوس من جديد، فلا بدَّ أن يُقدِّم تيس ديونيسوس في موسم الحصاد؛ وهو نفسه السوما الذي يُقدِّمه الناس شرابًا للآلهة لشدَّ أزرها في مقاومة الشياطين. ولكي يدوم المقدَّس، فيجب أن يُحفظ للآلهة نصيبها، وهو نصيب يُقتطع من حصَّة الناس لا حصَّة الكهنة. وهذا الغموض متأصل في طبيعة الفُزبان ذاتها، وهو يعود إلى وجود الوسيط، ونحن نعرف أن لا وجود لفُزبان دون وجود وسيط. ولأنَّ

الأضحية متميزة عن المضحي وعن الإله، فإن الوسيط هو من يفصل بين هذه الأطراف لكي يُعيد التوحيد بينها؛ فهي تتقارب، لكن دون أن يندغم أحدها تمامًا في الآخر.

ومع ذلك، توجد حالة تخلو تمامًا من كل حساب أناني، وهو التضحية بالإله. وذلك لأن الإله الذي يُضحي بنفسه يُعطي دون أن يأخذ، ولأن الوسيط يختفي في هذه الحالة. فالإله هنا هو في الوقت نفسه المضحي وهو يتوحد مع الضحية، إن لم يكن مع الكاهن أحيانًا. وهنا، تتداخل جميع العناصر المختلفة التي تجدها في القرابين العادية وتندمج. غير أن هذا الاندماج لا يمكنه التحقق إلا إذا تعلّق القرّبان بكائنات أسطورية، أي بكائنات مثالية. هذه هي الطريقة التي أمكن بها لتصوّر إله يُضحي بنفسه من أجل العالم أن يحدث وأن يغدو، حتى عند أكثر الشعوب تحضرًا، أعلى تعبير عن الإيثار وحده المثالي بلا منازع.

ولكن، كما أن التضحية بالإله لا تخرج عن دائرة التخيل الديني، فإنه يمكن القول بأن النظام في مجمله لا يعدو لعبة تصوّرات. فالقوى التي يتوجّه إليها المؤمن مُضحيًا بأعلى ممتلكاته لا تبدو شيئًا مُدرّكًا من وجهة نظر وضعيّة. ومن لا يؤمن، لا يرى في هذه الطقوس إلا أوهامًا باطلة ومكلفة ويتعجب كيف تسعى البشرية بأكملها إلى تبديد قواها في سبيل آلهة شبحيّة. ولكن قد توجد حقائق لا شكّ فيها يمكن ربط المؤسسة بها في مجملها. فالفاهيم الدينيّة، توجد لأثّها محلّ اعتقاد؛ فهي موجودة موضوعيًا بوصفها حقائق اجتماعيّة. والأشياء المقدّسة التي تُقام من أجلها القرابين هي أشياء اجتماعيّة، وهذا يكفي لفهم القرّبان. ولكي يكون القرّبان قائمًا على أسس سليمة، هناك شرطان ضروريان. في المقام الأوّل، يجب أن يتضمّن القرّبان، عدا المضحي، أشياء تستحقّ أن يُقدّم إليها هذا المضحي تضحيات. كما يجب ثانيًا أن تكون تلك الأشياء قريبة من المضحّي حتى يُمكنه التواصل معها، وتلقّي ما يحتاجه من قوّة وثقة واكتساب منافع التواصل معها عبر القرّبان. لكن هذا الخليط من الاختراق الحميمي والانفصال، ومن المحايطة والتعالّي، هي من أشدّ سمات الأشياء الاجتماعيّة. فهي موجودة أيضًا في نفس الوقت، حسب وجهة النظر التي يتبنّاها الملاحظ، داخل الفرد وخارجه. ومن ثمّ يمكننا أن نفهم ما يُمكن أن تكونه وظيفة القرّبان، بغضّ النظر عن الرموز التي يُعبّر عن خلالها المؤمن عن تلك الوظيفة. وهي لعمري وظيفة اجتماعيّة، لأنّ القرّبان يتعلّق بأشياء اجتماعيّة.

فمن ناحية أولى، فإنّ هذا التخلّي الشخصي من قبل الأفراد أو الجماعات عن ممتلكاتهم يُغذّي القوى الاجتماعية. وبلا شكّ، فإنّ هذا لا يعود إلى أنّ المجتمع يحتاج الأشياء التي تُمثّل موضوع القُرْبان؛ فكلّ شيء يحدث هنا في عالم الأفكار، ويتعلّق بطاقات ذهنية وأخلاقية يقوم فعل الإيثار الذي ينطوي عليه كلّ قُرْبان بتذكيره المتواصل الضمائر الفردية بوجود القوى الجماعية، بتعزيز وجودها المثالي. فهذه التكفيرات والتطهيرات الشاملة، وهذه الإيلافات والتكريسات الجماعية، وهذا الخلق لأرواح حامية للمدن، هي ما يُعطي المجتمع الذي تُمثله الآلهة، أو هو يُحدّد فيها، هذا الطابع الطيّب والقويّ والخطير والرهيب، والذي هو سمة أساسية لكلّ شخصيّة اجتماعية. ومن ناحية أخرى، يجد الأفراد في نفس هذا الفعل مصلحتهم. فهو يوفّر لهم وللأشياء القريبة منهم القوة الاجتماعية بأكملها. وهم يُكسبون ندورهم وأيمانهم وزيجاتهم من خلال القرابين سلطة اجتماعية، وكأنّهم يُحيطون الحقول التي حرثوها والمنازل التي بنوها بدائرة قداسة تحميها. وفي نفس الوقت، فهم يجدون في القُرْبان وسيلة لاستعادة التوازنات المختلة: فمن خلال التكفير، يفتنون أنفسهم من اللعنة الاجتماعية الناتجة عن الخطأ ويعودون إلى حظيرة المجتمع؛ ومن خلال الاقتطاعات المفروضة على الأشياء التي حرّم المجتمع استخدامها، يكتسبون الحقّ في التمتع بها. ومن هنا، فإنّ القاعدة الاجتماعية تظلّ قائمة دون خطر عليهم، ودون انتقاص من الجماعة. وهكذا يتمّ الوفاء بالوظيفة الاجتماعية للقُرْبان، سواء بالنسبة إلى الأفراد أو للمجتمع. وبما أنّ المجتمع لا يقتصر على البشر، بل يتضمّن كذلك أشياء وأحداثاً، فإنّه بإمكاننا أن نرى كيف يمكن للقُرْبان أن يتبع في ذات الوقت إيقاع حياة الإنسان وإيقاع الطبيعة وأن يُعيد إنتاجه؛ وكيف أمكن له أن يغدو دورياً حسب توالي الظواهر الطبيعية، وأن يغدو في بعض الأحيان غرضياً حسب احتياجات البشر الظرفية، وأن يخضع في النهاية إلى تلبية ما لا يُعدّ من وظائف.

وفيما عدا ذلك، فقد أمكننا طوال هذه الرحلة أن نُحصي عدداً من المعتقدات والممارسات الاجتماعية التي لا تتّصف بالصفة الدينية بأنّ معنى الكلمة، غير أنّها تدخل في اتصال وثيق مع القُرْبان. فقد تعرّضنا لمسائل العَقْد والفاء والعقاب والهبة والإيثار، وبعض الأفكار المتعلّقة بالروح والخلود والتي لا تزال في أساس الأخلاق المشتركة. وإن كان هذا يُشير إلى مدى أهمية مفهوم القُرْبان بالنسبة إلى علم الاجتماع، فإنّا لم نطرح على أنفسنا في هذا العمل تتبّع تطوّره وتقضي جميع تفرّعاته، وحسبنا أنّنا تكفّلنا بمهمّة السعي إلى بنائه.

## قائمة المصادر والمراجع

(من وضع الترجمة)

- Abel (Eugene), *Orphica*, Lipsiae: sumptus fecit G. Freytag, 1885.
- Aelius Lampridius, *Élagabal*, Paris: Panckouke, 1847.
- Allen (Grant), *The Evolution of the Idea of God: An Inquiry Into the Origin of Religions*, London: Grant Richard, 1897.
- Ammonios, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, Berlin: Reimer, 1897.
- Apollonius Rhodius, *Argonautica: Scholia vetera in Apollonium Rhodium*, Lipsiae: Fleischer, 1813.
- Aristophane, *Plutus, ou L'égalité répartition des richesses*, traduit par Amédée Fleury, Paris: Ledoyen, 1851.
- Aristophane, *Scholia Aristophanica*, Nubes, 985, London: Macmillan & Co., 1896.
- Arnobius of Sicca, *Adversus nationes*, Lipsiae: Sumtibus & Typis Bernh, 1846.
- Athénée, *Banquet des savants*, traduit par: Lefèbre de Villbrune, Paris: Lamy, 1889.
- Aufrecht (Theodor) (edition), *Aitareya Brâhmana*, traduction: Hang, Bonn: Bei Adolph Marcus, 1879.
- Aulu Gelle, *Nuits attiques*, traduit par Victor Verger, Paris: Fournier, 1820.
- Bachmann (Johannes), *Die Festgesetze des Pentateuchs, aufs neue kritisch untersucht*, Berlin: W. Schultze, 1858.
- Back (Friedrich Karl), *De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur*, Berlin: Berolini, G. Schade, 1883.

- Baentsch (Bruno), *Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII-XXVI*, Erfurt: H. Güther, 1893.
- Bahlmann (Paul), *Münsterländische Märchen*, Sagen, Lieder und Gebräuche, Münster: I. Seiling, 1898.
- Bancroft (Hubert Howe), *The Native Races of the Pacific States of North America*, New York: Appleton, 1875-6.
- Barth (Auguste), « *M. Oldenberg et la religion du Veda* », Journal des savants, Paris, 1896.
- Barton (George), « *On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription* », Proceedings of the American Oriental Society, 1894.
- Basset (René), *Nouveaux Contes Berbères*, Paris: Ernest Leroux, 1897.
- Benzinger (Immanuel), *Hebräiscbe Archäologie*, Freiburg, 1894.
- Bergaigne (Abel) & Henry (Victor), *Manuel pour étudier le sanscrit védique. Précis de grammaire, chrestomathie, lexique*, Paris : Émile Bouillon, 1890.
- Bergaigne (Abel), *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris F. Vieweg, 1878.
- Bergaigne (Abel), *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique. La forme métrique des hymnes du Rig-Véda*, Paris: Imprimerie Nationale, 1889.
- Bernhardi (Kurt), *Trankopfer bei Homer*, Leipzig: Trübner & Co, 1885.
- Bertrand (Alexandre), *La religion des Gaulois, les Druides et le druidisme*, Paris: Ernest Leroux, 1897.
- Bloomfield (Maurice), « *The Kāuṣika-Sūtra of the Atharva-Veda* », Journal of the American Oriental Society, XIV, 1890.
- Bloomfield (Maurice), *Hymns of the Atharva-Veda, in Sacred Books of the East*, Volume, XLII, Oxford: Clarendon Press, 1897.



- Böhlingk (Otto von), *in Sanskrit-Chrestomathie, St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften*, 1845.
- Brinton (Daniel Garrison), *Religions of Primitive Peoples*, New York : G.P. Putnam's Sons, 1897.
- Bühler (George), *The Laws of Manus, in Sacred Books of the East*, Vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1886.
- Caland (Willem), *Die altindischen Todten - und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt: Besprechung*, Amsterdam: Johannes Müller, 1896.
- Caland (Willem), *Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruik (Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*, Vol. XII, Part II, Amsterdam: Johannes Müller, 1898.
- Callaway (Henry), *The Religious System of the Amazulu*, Natal: J. A. Blair, 1870.
- Cato, *De Agricultura, traduction sous la direction de M. Nisard*, Paris, 1877.
- Chavero (Alfredo), *Mexico à través de los Siglos, Barcelona : Espasa y Compañía & Mexico : J. Ballescá y Compañía*, 1884.
- Ciceron (Marcus Tullius), « De haruspicum responsis », *Œuvres complètes de Ciceron*, Paris: J.J. Dubochet, 1843.
- Claudius Ælianus, *De natura animalium*, Parisiis: Firmin Didot, 1858.
- Clemens Romanus, *Recognitiones*, Lipsiae: B. Tauchnitz, 1838.
- Clermont-Ganneau (Charles) « *Horus et Saint-Georges* », *Revue Archéologique*, 1876.
- Clermont-Ganneau (Charles), « *Inscription Nabatéenne de Kanatha* » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Série IV*, Vol. XXVI, Paris, 1898.

- Clermont-Ganneau (Charles), « La stèle de Byblos » *in Bibliothèque de l'Ecole des hautes études*, Vol. XLIV, Paris: F. Vieweg, 1880.
- Confessio S. Cypriani, *in Acta Sanctorum*, Sept. 26, vol. VII Sept., Parisii & Rome: Apud Vectorem Palmé, 1865, p. 205
- *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Volume VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, Berolini : G. Reimerum, 1864.
- *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1881.
- *Corpus Inscriptionum Graecarum Graeciae septentrionalis*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: G. Reimer, 1873.
- *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin : G. Reimer, 1892-1897.
- Cortés (Hernán), *Lettres de Fernand Cortès à Charles-Quint sur la découverte et la conquête du Mexique*, traduit par Désiré Charnay, Paris: Hachette, 1896.
- Couve (Louis), « Inscription de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894.
- Crooke (William), *The Popular Religions and Folk-lore of Northern India*, London: A. Constable & co., 1896.
- Cumont (Franz), *Monuments figurés sur les mystères de Mithra*, Bruxelles: H. Lemertin, 1899.
- Cyrillus, *Adversus Julianum Imperatorem*, Lipsiae: Spanheim, 1696.
- Darmesteter (James), *Haurvatât et Ameretât : essai sur la mythologie de l'Avesta*, Paris : F . Vieweg, 1875. Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris: F. Vieweg, 1877.
- De Groot (Johann Jacob Maria), *The Religious System of China*, Leyden: E. J. Brill, 1892.
- Delitzsch (Friedrich), *Das Babylonische Welterschöpfungsepos*,

Leipzig: S. Hirzel, 1896.

- Denys d'Halicarnasse, *Les antiquités romaines*, traduites en français par Bellanger, Chaumont: l'Imprimerie de Cousot, 1799.
- Derenbourg (Joseph), « Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim ». *Revue des études juives*, Tome VI, 1888.
- Dieterich (Albrecht), *Nekyia : Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig : Teubner, 1893.
- Dillmann (August) & Knobel (August Wilhelm) & Stevenson (William Black), *Genesis, Critically and Exegetically Expounded*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1897.
- Diodorus, *Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile*, Paris: Adolphe Delahays, 1851.
- Diogène Laërtius, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, traduit par Ch. Zevort, Paris: Charpentier, 1847.
- Dittenberger (Wilhelm), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig: S. Hirzel, 1883.
- Donaldson (James), « On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks », in *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, Volume XXVII, Issue 4, 1876.
- Doublet (Georges), « Inscriptions du Paphlagonie », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889, p. 300 (Sinope).
- Duchesne (Louis), *Origines du culte chrétien*, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Paris : Ernest Thorin, 1889.
- Dümmler (Ferdinand), « Sittengeschichtliche Parallelen », *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897.
- Eerdmans (Bernardus Dirks), « Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes », in *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, IX, 1894.
- Ellis (Alfred Burdon) *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London: Chapman & Hall, 1890.

- Euripide, « Les Phéniciennes », *Tragédies d'Euripide*, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1842.
- Euripides, « Andromaque », *Tragédies d'Euripide*, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1848.
- Euripides, *Electra*, Paris: Alphonse Lemerre, 1884.
- Euripides, *Iphigénie à Aulis*, Paris: Hachette, 1880.
- Euripidis, *Heraclidae*, ex recensione Petri Elmsley, Lipsiae: C. H. F. Hartmanni, 1821.
- Eusèbe, *La préparation évangélique*, Paris: Gaume frères, 1846.
- Eusebii, *Eusebii chronicorum*, Berlin: Alfred Schoene, 1875.
- Eustáthios Tessaloníques, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, *Lipsia*: Weigel, 1827.
- Farnell (Lewis Richard), *Cults of the Greek States*, Oxford: Clarendon Press ,1896.
- Festus (Sextus Pompeius), *Festus grammaticus (De la signification des mots)*, traduit pour la première fois en français par: M. A. Savagner, Paris: Panckoucke, 1846.
- Firmicus Maternus (Julius), *De errore profanarum religionum*, Parisiis: Gautier, 1836.
- Flavius Claudius Iulianus, *Hymnus ad Matrem Diorum*, Oratio V, 1696.
- Flavius Joseph, « Guerre des Juifs », in *Œuvres complètes de Flavius Joseph*, Paris, Delagrave, 1879.
- Flavius Joseph, « Histoire des Juifs », in *Œuvres complètes de Flavius Joseph*, Paris, Delagrave, 1879.
- Fossey (Denis), « Inscriptions de Syrie », *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. XIX, 1895.
- Foucart (Paul-François), « Inscriptions de l'Acropole », *Bulletin de correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889.

- Fournier (Alban), *Vieilles coutumes*, usages et traditions populaires des Vosges Provenant des cultes antiques, et particulièrement de celui du soleil, Saint Dié, 1890.
- Frazer (James George), « Taboo », *in Encyclopædia Britannica, Ninth Edition*, Volume XXIII, 1875-1889.
- Frazer (James George), *Pausanias's Description of Greece*, London: Macmillan, 1898.
- Frazer (James George, Sir), *Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, New York and London: Macmillan & Co., 1890.
- Fritze (Hans von), « ούλατ », *Hermès*, XXXII, Berlin, 1897.
- Fritze (Hans von), *De libatione veterum Graecorum*, Berolini: Richard Heinrich, 1893.
- Gaidoz (Henri), *Les rites de la construction*, Paris, 1882.
- Goblet d'Alviella (Eugène), « Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture », *in Revue de l'histoire des religions*, Vol. XXXVIII, Paris: E. Leroux, 1898.
- Grassmann (Hermann), *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig: Brockhaus, 1875.
- Grimm (Jacob) & Grimm (Wilhelm), *Kinder und Haus Märchen*, Berlin: in der Realchulbuchhandlung, 1812.
- Gruppe (Otto), *Griechischen culte und mythen ihren beziehungen zu den orientalischen religionen*, Leipzig, B.G. Teubner, 1887.
- Gunkel (Hermann), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.
- Haarbrücker (Theodor) (Trans.), Abû al-Fath Muhammad ben `Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle, 1851.
- Hagen (Ole Erikson), « Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus », *Beiträge zur Assyriologie*, II, 1894.

- Halévy (Joseph), « Recherches bibliques: Influence du code sacerdotal sur les prophètes », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, 1898.
- Hall (Martin John), *Through my Spectacles in Uganda*, London: Church Missionary Society, 1898.
- Harper (Edward), « Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa Und Dibbarra », *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Leipzig: Druck von A. Pries, 1892.
- Henry (Victor), *Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda*, Paris: J. Maisonneuve, 1889.
- Henzen (Wilhelm), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berolini: Typis & impensis Georgii Reimeri, 1874.
- Hérodien, *Histoire Romaine*, Traduction française par Léon Halevy, Paris: Firmin Didot, 1860.
- Hérodote, *Histoire d'Hérodote*, traduit par Larcher, Paris: Charpentier, 1850.
- Hesychius, *Glossae sacrae Hesychii Graece*, Lipsiæ: Apud Weidmanni hered. et Reichium, 1785.
- Hillebrandt (Alfred), "Nationale Opfer in Alt-Indien", in *Festgruss an Otto von Böhmling zum Doktor-Jubiläum*, Stuttgart, 1888.
- Hillebrandt (Alfred), *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena: G. Fischer, 1880.
- Hillebrandt (Alfred), *Ritual-Litteratur Vedische Opfer Und Zauber*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- Hillebrandt (Alfred), *Vedische Mythologie*, Breslau: W. Koebner, 1890.
- Höfler (M), « Zur Opfer-Anatomie », *Korrespondenz-blatt der Deutschen gesellschaft für anthropologie, ethnologie und urgeschichte*, XXVII, Jahrgang 1896.

- Homère, *Iliade*, Traduit par Eugène Bareste, Paris: Lavigne, 1843.
- Homère, *Odyssée*, Émile Personneaux, Paris: Charpentier, 1862.
- Houtsma (Martijn Theodoor), « Over de Israëlitische vastendagen », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen*. Afdeling Letterkunde, Amsterdam, 1897, Vol. XII.
- Hupfeld (Hermann), *De Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione*, 4 Teile, Halle: Gebauer, 1851.
- Hyginus (Caius Julius), *Hygin fabulae*, Jenae: Hermannum Dufft, 1872.
- Iraeneus, *haereses Adversus*, edidit: William Wigan Harvey, Cantabrigiae: Typis Academicis, 1875.
- Istros, *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, Ambroise Firmin Didot, 1841.
- Jahn (Ullrich), *Die Abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*, Breslau, 1884.
- Jastrow (Morris), "The Original Character of the Hebrew Sabbath", *The American Journal of Theology*, Chicago: The University of Chicago Press, Vol. II, 1898.
- Jensen (Peter), *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg: K. J. Trübner, 1890.
- Jeremias (Alfred), *Die Höllenfahrt der Ishtar. Eine altbabylonische Beschwörungslegende*, Munich, 1886.
- Jevons (Frank Byron), *Introduction to the History of Religion*, London: Methuen; New York: Macmillan, 1896.
- Julius Pollux, *Onomasticon*, Leipzig: Kuehn, 1824.
- Kamphausen (Adolf), *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn: Rohr- scheid und Ebbecke, 1896.
- Kingsborough (Edward Ling), *Antiquities of Mexico*, London, 1848.

- Kingsley (Mary Henrietta), *Travels in West Africa*, London: Macmillan & C., 1897.
- Knauer (Friedrich), *Festgruss an Rudolf von Roth: zum Doktor-Jubiläum*, 24. August 1893, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893.
- Kondakov (Nikodin) & Reinach (Salomon) & Tolstoj (Ivan Ivanovič), *Antiquités de la Russie Méridionale*, Paris: E. Leroux, 1891.
- Körte (Alfred), "Kleinasiatische Studien II. Gordion und der Zug des Manlius gegen die Galater (Tafel I. II)", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, Band XXII, Athen: Barth & Von Hirst, 1897.
- Koulikovski (Dmitri Nikolaïevitch), « Les trois feux sacrés du Rig-Veda », *Revue de l'histoire des religions*, Volume XX, 1889.
- Krahmer, "Das Fest 'Sinsja' und das 'Feld-Gebet' um Regen um Ernte der Tschuwaschen", *Globus*, LXXIII, 1898.
- Kuhn (Adalbert), "Indische und Germanische Segenssprüche", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Band XIII, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht, 1864.
- Kuhn (Adalbert), *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin: Dümmler, 1859.
- Kurtz (Johann Heinrich), *Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung*, Mitau: A. Neumann, 1862.
- Lasaulx (Ernst von), *Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihre Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha: ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, Würzburg: Voigt & Mocker, 1841.
- Lefébure (Eugène), « Origines du fétichisme » *in Mélusine*, Paris, 1897.
- Lenormant (François) & Witte (Jean Joseph), « L'expiation ou la purification de Thésée », *Gazette archéologique*, Vol. 9, Paris, 1884.



- Lévi (Sylvain), *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris: Leroux, 1898.
- Liebrecht (Felix), « Der aufgegessene Gott », in *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze*, Hielbronn: Henninger, 1879.
- Lindner (Bruno), *Die Diksâ oder Weihe für das Somaopfer*, Leipzig, 1878.
- Lucien de Samosate, « De Dea Syria », in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris: Hachette, 1866.
- Lydus (Joannes Laurentius), *Liber de mensibus*, Leipzig: R. Wünsch, 1898.
- Maas (Ernst), *Orpheus*, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München: O. Beck, 1895.
- Macdonell (Arthur Anthony), *Vedic Mythology*, Strassburg: K.J. Trübner, 1897.
- Macpherson (Samuel Charters), *Memorials of Service in India*, London: J. Murray, 1865.
- Macrobe, « Saturnales », in *Œuvres de Macrobe*, Paris: Panckoucke, 1845.
- Magani (Francesco), *L'Antica Liturgia Romana*, Milano: Giuseppe, 1898.
- Mannhardt (Wilhem), *Mythologische Forschungen*, Strasbourg: Karl J. Trübner, 1884.
- Mannhardt (Wilhem), *Wald-und Feldkulte*, Berlin: Gebrüder Borntraeger, 2 vol., 1875.
- Mannhardt (Wilhem), *Die Korndämonen*. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1868.
- Marillier (Léon), « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. à propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, n° 36-37, Paris, 1897-1898.

- Marquardt (Joachim), *Handbuch der römischen Alterthümer*, Leipzig: S. Hirzel, 1876.
- Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Francofurti ad Moenum: Varrentrapp, 1836.
- Maspero (Gaston), « Sur un décret d'excommunication trouvé au Djebel-Barkal », *Revue archéologique*, 1871, Nouvelle Série, Volume XXII, p. 335-336.
- Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii*, Leipzig: Trübner & Co, 1881.
- McLennan (John Ferguson), « Plant and Animal Worship », *Fortnightly Review*, London, 1869-1870.
- Meyer (Kuno) & Nutt (Alfred), *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living. An Old Irish Saga*, London: David Nutt, 1895.
- Michel (Charles), *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles: Lamertin, 1900.
- Mommsen (August), *Heortologie antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig: B. G. Teubner, 1864.
- Morgan (Jacques de) & Wiedemann (Alfred), *Recherches sur les origines de l'Egypte: Ethnographie préhistorique et le tombeau de Négadah*, Paris: E. Leroux, 1897.
- Movers (Franz Carl), *Die Phönizier*, Bonn: Weber, 1841.
- Muir (John), *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India*, their religion and institutions, London: Trübner, 1868.
- Müller (Joel), *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessach und Mazzothfestes*, Inaug. Diss., Bonn, 1884.
- Müller (Karl Otfried), « Sandon und Sardanapal », *Rheinisches Museum für Philologie*, Geschichte und griechische Philosophie, Band III, 1829.

- Müller (Max) (edition), ***Rig-Veda-Sanhita***, the sacred hymns of the Brahmans, traduction: Alfred Ludwig, London: W.H. Allen & Co., 1849.
- Müller (Max) (edition), ***Sacred Books of the East***, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Müller (Max), "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen", ***Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft***, Bd. IX, 1847.
- Müller (Ottfried), ***Denkmäler der alter Kunst***, Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1832.
- Munk (Salomon), ***L'inscription phénicienne de Marseille***, traduite et commentée par S. Munk, Paris: Imprimerie Royale, 1848 (Extrait du journal asiatique, n° 19, 1847).
- Munk (Salomon), ***Palestine: description géographique***, historique et archéologique, Paris: Firmin-Didot frères, 1845.
- Nitzsch (Friedrich August Berthold), ***Die Idee und die Stufen des Opferkultus: ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte***, Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1889.
- Nowack (Wilhelm), ***Lehrbuch der hebräischen archäologie***, Freiburg und Leipzig: J.C. Mohr (P. Siebeck), 1894.
- Oldenberg (Hermann), « Survey of the Contents of the Grihya-Sûtras », ***in Sacred Books of the East***, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Oldenberg (Hermann), « Vedic Hymns », ***in Sacred Books of the East***, Op. Cit., XLVI, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Oldenberg (Hermann), ***Die religion des Veda***, Berlin: Wilhelm Hertz, 1894.
- Oldenberg (Hermann), ***Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communauté***, Trad. Alfred Foucher, Paris: Félix Alcan, 1894.
- Orelli (Conrad von), « Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen. Versöhnungslehre », ***Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches***, Leben 5, 1884.

- Ovide, *Les fastes*, traduction en vers, par F. De Saintange, Paris : Gabriel Dufour, 1809.
- Parmentier (Léon) , « Le roi des Saturnales », *Revue de philologie*, de littérature et d'histoire anciennes, Paris : Klincksieck, 1897.
- Parthey (Gustav), *Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865)*, Berlin: F. Dümmler, 1866.
- Paton (William Roger) & Hicks (Edward Lee), *The inscriptions of Cos*, Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Pausanias, *Pausanias ou Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce*, Traduction française de l'abbé Gedoy, Paris: Debarle, 1796.
- Perse (Aulus Persius Flaccus), *Satires de Juvénal et de Perse, traduites en vers français par Jules Lacroix*, Paris: Firmin Didot Frères, 1846.
- Philo, « De Ebrietas (On drunkenness) » , in *The works of Philo Judaeus*, London : G. Bell, 1855.
- Philone Byblio, *Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciae*, Breae: C. Schünemann, 1837.
- Philostratus. *Heroica*, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1871.
- Pietschmann (Richard), *Geschichte der Phönizier*, Berlin: Grote, 1889.
- Pinza (Giovanni), *La conservazione delle teste umane e le idee ed i costumi coi quali si connette*, Roma: Società geografica italiana, 1898.
- Platon, « La République », in *Œuvres de Platon*, Traduites par Victor Cousin, Paris: Rey & Gravier, 1846.
- Platon, « Les Lois », in *Œuvres de Platon*, Traduites par Victor Cousin, Paris Rey & Gravier, 1846.
- Pline, *Histoire Naturelle*, traduit par Émile Littré, Paris: Dubochet, 1848-1850.

- Plutarque, “Consolation à Apollonius sur la mort de son fils”, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, « Traité d’Isis et d’Osiris », in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Les Symposiaques*, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Questions Grecques*, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Questions Romaines*, in *Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Polyen, « Ruses de guerre », in *Bibliothèque historique et militaire*, Tome III, Paris: Anselin, 1840.
- Porphyre, *L’antre des Nymphes*, Paris: Librairie de l’Art indépendant, 1893.
- Porphyrius Tyrius, *De abstinencia ab esu animalium*, Leiden: J. E. Paddenburg, 1886.
- Porphyrius Tyrius, *De Vita Pythagorae*, Lipsiae, 1816.
- Preller (Ludwig), *Griechische mythologie*, Berlin: Weidmann, 1894.
- Proclus, “Hymne à Athena”, in: Lobeck (Christian August), *Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis*, Berlin: Borntraeger, 1828.
- Prott (H. von), « Buphonien », *Rheinisches Museum für Philologie*, Band LII, 1897.
- Ramírez (José Fernando), Códice Ramírez. *Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España*, México: J.M. Vigil, 1881.
- Ramsay (William Mitchell), *The cities and bishoprics of Phrygia*, being an essay of the Local History of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest, Oxford: The Clarendon Press, 1897.

- Rawlinson (Henry), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, London, 1861.
- Reinach (Salomon ), *Le voile de l'oblation*, Bulletin mensuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1897.
- Riehm (Eduard), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1854.
- Riehm (Eduard), *Der Begriff der Sühne im Alten Testament*, Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1877.
- Rinck (W. F.), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1855.
- Rohde (Erwin), “Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend”, In: Rheinisches Museum für Philologie, Band XXV, 1870.
- Rohde (Erwin), *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig: Teubner, 1890.
- Roscher (Wilhelm Heinrich), “Die Hundekrankheit der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten: ein Beitrag zur Kritik der Mythen-Ueberlieferung”, Rheinisches Museum für Philologie, LIII, 1898.
- Roscher (Wilhelm), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig: B. G. Teubner, 1890-1897.
- Roscher (Wilhelm), *Nektar und Ambrosia: mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene*, Leipzig: B. G. Teubner, 1883.
- Sahagún (Bernardino), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Mexico, 1829.
- Samter (Ernst), « Römische Sühnriten, die Trabea », *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897.
- Sartori (Paul), « Ueber das Bauopfer », *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898.
- Schmoller (Gustav von), “Das Wesen der Sühne in der

alttestamentlich. Opferthora”, *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1891.

- Schwab (Julius), *Das altindische Thieropfer*, Erlangen: A. Deichert, 1886.
- Schwab (Moïse), *Traité Yoma, Talmud de Jérusalem*, Paris: Maisonneuve & Cie., 1871.
- Seidel (Heinrich), « System der Fetischverbote in Togo », *Globus*, LXXIII, 1898.
- Sessions (Frederick), « Some Syrian Folklore Notes Gathered on Mount Lebanon », *Folklore*, 1898.
- Sextus Aurelius Propertius, *Elégies de Propertius*, Paris: L. Duprat, 1802.
- Simpson (William), *The Buddhist Praying-Wheel*, London & New York: Macmillan, 1896.
- Smirnow (Ivan Nikolaevich) & Boyer (Paul), *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama: études d'ethnographie historique*, Paris, E. Leroux, 1898.
- Smith (William Robertson), Art. « Sacrifice », in *Encyclopædia Britannica*, 9<sup>th</sup> edition, Edinburgh: A. & C. Black, 1886, Volume 21.
- Smith (William Robertson), *Introduction to the History of Religion*, London: Methuen, 1896.
- Smith (William Robertson), *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1884.
- Smith (William Robertson), *Religion of Semites*, Gifford Lectures, Edinburgh: A. & C. Black, 1890.
- Sophocles, *Ajax*, Boston: John Allyn, 1866.
- Sprenger (Aloys), *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1869.
- Steinmetz (Sebald Rudolf), *Ethnologische Studien zur*

**ersten Entwicklung der Strafe: nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht**, Leiden: S.C. Van Doesburgh, 1892.

- Stengel (Paul), « Zunge des Opfertier », **in Jahrbuch für Philologie**, 1879.
- Stengel (Paul), **Die griechischen Kultusaltertümer**, 2e édit, München :Beck, 1898.
- Strabon, **Géographie de Strabon**, Paris: Hachette, 1890.
- Stucken (Eduard), Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter Religiongeschichtliche Untersuchungen, Leipzig: E. Pfeiffer, 1896.
- Suidas, **Suidue Lexicon, Graece et Latine**, Brunsvigae: Sumptibus Schwetschkiorum, 1853.
- Sydney Hartland (Edwin), **Legend of Perseus: a study of tradition in story, custom and belief**, London: David Nutt, 1894.
- Tautain (Louis Frédéric), « Sur l’anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises », **L’Anthropologie**, Vol. VII, 1896.
- Theopompi, **in Fragmenta Historicorum Graecorum**, Parisiis: Firmin Didot, 1841.
- Thibaut (George), « Baudhayana Çulbaparibhâsa sutra », **Pandit**, n° IX, Benarès, 1875.
- Torquemada (Juan de), **Monarquía Indiana**, Madrid: N. Rodriguez Franco, 1723.
- Trumbull (Henry Clay), **The Threshold Covenant**, New York: C. Scribner’s sons, 1896.
- Tümpel (Karl), « Der Karabos des Perseus », **Philologus**, LIII, Göttingen, 1894, p. 544.
- Tylor (Edward Burnett), **La Civilisation primitive**, traduit par: Pauline Brunet, Edmond Barbier, Paris: C. Reinwald & ce., 1876.
- Usener (Hermann), “Der Stoff des griechischen Epos”,



in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 137, Wien, 1898,

- Usener (Hermann), “Göttliche Synonyme”, *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898.
- Uzener (Hermann), *Götternamen*, Bonn : Cohen, 1896.
- Vidyāratna (Rāmanārāyaṇa) (edition), Āçvalāyana Çrauta Sūtra, Calcuta, 1864-74 (Bibliotheca Indica).
- Virgil, L'Énéide, Traduit par M. Villenave et M. Amar, Paris: Garnier Frères, 1859.
- Virgile, Géorgiques, traduit par Jacques Delille, Paris: Furne, 1832.
- Vogt (Carl), « Anthropophagie et sacrifices humaines », en *Compte rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, Bologna, 1871.
- Volck (Wilhelm), *De nonnullis veteris testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus*, Dorpat: C. Mattiensen, 1893.
- Weber (Albrecht) (edition), *Indische Studien*, Vol. XI, XII, Berlin: F. Dümmler, 1863.
- Weber (Albrecht), “Über den Vajapeya”, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, XXXIX, 1892.
- Weil (Henri), « Le Campagnard de Ménandre », *Revue des Études Grecques*, tome 11, fascicule 42, Paris, 1898.
- Wellhausen (Julius), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: G. Reimer, 1883.
- Wellhausen (Julius), *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert*, Berlin: G. Reimer, 1897.
- Wiedemann (Alfred), “Die Phönix-Sage im alten Aegypten”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1878.

- Wilken (Georg Alexander), “Eine nieuwe theorie over den oorsprong der offers”, *De Gids*, 1891.
- Wilken (Georg Alexander), « Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel » *den Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, XXXVI, 1878.
- Wilson (Horace Hayman), *Sanskrit manuscripts collected by Horace Hayman Wilson (15<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> century)*, Bodleian Library, University of Oxford, MSS. Wilson 453, f° 137.
- Winternitz (Moriz) (ed.), *Āpastambīya-Grhya-Sūtra*, Vienna, 1887.
- Winternitz (Moriz), « Das altindische hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-grihyasūtra und einigen anderen verwandten werken: Mit vergleichung der hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen völkern », *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, XL, Wien, 1892.
- Winternitz (Moriz), « Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern », *Mittheilungen der Antropologischer Gesellschaft in Wien*, 1888.
- Xenophon, *L’Anabase*, Paris : Hachette, 1865.
- Zimmer (Heinrich), *Altindisches Leben. Die cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestellt*, Berlin: Weidmann, 1879.

## ملحق (1) •

كان أول سؤال توجب علينا طرحه يتعلّق بالقریان.

وقد سبق تناول مسألة القربان وأصولها بشكل ممتاز في كتاب روبرتسون سميث [ديانة الساميين]<sup>(2)</sup>. ومن ناحية أخرى، لفت فريزر<sup>(3)</sup> الانتباه إلى أولئك الأشخاص المثيرين للاهتمام، ممن كانوا في ذات الوقت ملوكًا وكهنة وآلهة، والذين يُعتبر موتهم أو قتلهم دوريًا في العديد من الأديان بمثابة قربان حقيقي من النوع الذي نسقيه: التضحية بالآله. فقد أوضح فريزر في كتابه [الغصن الذهبي] طبيعة هذه الشخصيات ووظيفتها، ووصف منها مجموعة ضخمة. لكن نظريات هؤلاء المؤلفين أثارت لدينا اعتراضات جذية، بحيث دفعتنا الأبحاث التي أجريناها بشأن الصلاة والأساطير إلى طرح المسألة على أنفسنا بشكل مباشر.

وتتشكّل أهمّ كتب الصلاة المتوقّرة لدينا، وخاصة المزامير<sup>(4)</sup> والفيدا<sup>(5)</sup>، من صلوات مرتبطة في العادة بقربانين. والمهمّ هنا هو أنّ مبدأ كلّ صلاة هو الفعاليّة المعترف بها للتلفّظ بالكلمة. وقد بدا لنا أنّ فعاليّة الكلمة تعتمد

(1) \* - تنويه من المترجم:

هذا النص جزء من مقال:

موس (مارسل) وهوبير (هنري)، [مدخل لتحليل بعض الظواهر الدينية]، مجلّة تاريخ الأديان، العدد 58، باريس، 1906، ص 163-203.

وقد ارتأينا إبراده في نهاية هذا الكتاب باعتباره تعليقًا للمؤلفين حول عملها المشترك الخاص بالقربان، وسيلحظ القارئ الكريم إيراد المؤلفين كما يقولان: «التصحّيات التي يتعيّن علينا القيام بها اليوم لننظرّنا حول علاقة القربان بالطوطميّة».

Mauss (Marcel) & Hubert (Henri), « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », *Revue d'histoire des religions*, n° 58, Paris, 1906, p. 163-203.

(2) - روبرتسون سميث، ديانة الساميين، م.م.س.

(3) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س.

(4) - أورندا في دراستنا حول القربان عناوين بعض المراجع التي توفّر معلومات حول ارتباط الزامير الطقوسيّة بشعائر للعديد.

(5) - حول الفيديا بوصفها جوامع ترتابل وصيغ قربانيّة، راجع ما قلناه بشأنها في دراستنا حول القربان، وانظر:

فيبر (ألبرشت)، محاضرات أكاديميّة في تاريخ الأدب الهندي، برلين، 1876، ص 9.

Weber (Albrecht), *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin: F. Dümmler, 1876, p. 9.

وإثر هذا البحث، اعتُبرت الفيديا تدريجيًا (وخاصةً الريح فيدا) مجاميع أساطير موضوعة في قالب شعري.

اعتمادًا كبيرًا على فعالية الطقوس العملية، إلى حد أننا واجهنا -عن خطأ بالتأكيد- صعوبة تصوّر وجود صلوّات غير قربانية البتّة. وفي أي حال، فقد كان علينا -من أجل تحديد مقدار الفعالية العائد للطقس الشفوي ضمن طقس معقّد- أن نُحلّل فعالية الطقس العملي نفسه. وفي هذا الإطار، فإنّ القرايين الهندوسية واليهودية (التي وصفها وعلق عليها ممارسوها مطوّلاً) تُمثّل بشكل خاصّ مجالاً للبحث عن آليّة الطقس وفعاليتها.

وقد فادتنا دراسة الأساطير كذلك إلى دراسة القرايين. وكنا رافضين أن نعتبر الأساطير أمراض لغةٍ أو تهويمات خيالٍ فردي. كما كنّا أيضًا حذرين من الطروحات الطبعية (naturistes) التي ترى في كلّ شيء رموزًا، ومن الطروحات الإحيائية التي ترى الأحلام في كلّ مكان. فقد بدت لنا الأساطير ذات قيمة عملية؛ وتُتسم بالصدق واليقين والثبات، واستشعرنا منطق انتظامها وضرورة مواضعها. غير أنّ الأساطير -كقاعدة عامّة- يتمّ إحيائها بشكل مأساوي خلال إقامة الأعياد حيث يكون حضور الفاعلين الإلهيين حضورًا حقيقيًا؛ ففي العديد من الأساطير التي تموت فيها الآلهة لتولد من جديد، أو تنتحر، أو تتقاتل في ما بينها، أو تُقتل على أيدي أقربائها المقربين الذين لا يكادون يتميزون عنها ويكونون مرّة ضحايا وأخرى كهنة، نجد القصة الإلهية تتوافق أحيانًا بشكل صريح مع قرايين طقسية تُبرز القصة لاهوتيًا إقامتها. ومن هنا، كان من الضروريّ دراسة القريان للتعرف إلى الأسباب التي فرضت هذه الموضوعات القربانية على الخيال الديني، وأن نأخذ بعين الاعتبار تشكّل موضوعة أسطورية، يعني أننا نتقدّم خطوة نحو التفسير العام للأساطير.

وأخيرًا، فقد كان من شأن دراسة متزامنة للموضوعات الأسطورية والموضوعات الطقسية للقريان (التي تكشف لنا عن الحركة المتوازية بين الأساطير والطقوس) أن توضّح لنا -في الوقت نفسه- الاعتقاد الذي يرتبط بالأسطورة والفعالية المنتظرة من الطقس؛ ذلك أنّ الأسطورة في الواقع لا تتشكّل من صور وأفكار، بينما يتشكّل الطقس من حركات طوعية ترتبط بأفكار، إذ نجد في كليهما عناصر متماثلة، وهي المشاعر القويّة والمتعدّدة التي يُعتبر عنها خلال القرايين. ولذلك كنّا نأمل في أن يمكّن تحليل بعض الأمثلة المنتقاة من إظهار بواعث هذه المشاعر وتطوّرها وتأثيراتها.

وقد أوضحنا في مقدمة مقالنا [مقالة في القريان]: كيف ترتبط نظرتنا

بنظرية روبرتسون سميث. فقد استفدنا بشكل جيد من جميع ما قاله بشأن المقدس والمحرمات والطاهر والتجس، لكننا رفضنا شرحه النسابي للقرايين. فهو يرى -كما نعلم- أنها متولدة جميعها من الإيلاف الطوطمي، أي من نوع من التكريس يتألف فيه أفراد عشيرة طوطمية مع بعضهم بعضاً ومع الطوطم من خلال أكله: وهذا مثل ما كان يفعل العرب كما يشير القديس نيلوس (Saint Nil) في تقطيعهم الجمل والتهامه<sup>(1)</sup>. فقد لاحظنا للوهلة الأولى أن القريان لم يكن يُمارس إلا في حالة غياب الطوطمية أو اندثارها. ولذلك حاذرنا من المغامرة بإقامة صلة سببية بين ظواهر لم نجد بينها مطلقاً أي ارتباط.

وقد رأينا أنه يجب علينا اليوم إدخال بعض التصحيحات على ما سبق أن كتبناه آنذاك حول الطوطمية والتكريس الطوطمي. ولا علاقة مطلقاً للتحفظات التي عبرنا عنها في هذا الخصوص بالرعب الذي أثارته هذه الكلمة في أذهان بعضهم<sup>(2)</sup>. ذلك أننا لم نكن نعرف في عام 1898 بوجود طوطمية حقيقية إلا في أستراليا وأمريكا الشمالية، قبل أن يُضاعف علماء النياسة الوصفية (الإنثوغرافيون) الأدلة على وجودها وعلى أسباب اعتقادهم في عموميتها.

وعلاوة على ذلك، فقد أُشير منذ عام 1898 إلى وجود أمثلة لهذه التكريسات الطوطمية التي أعاد روبرتسون سميث بناءها، مفترضاً أنها كانت تُمارس بشكل منتظم، وهي فرضية رائعة بقدر ما هي قائمة على أساس ضعيف. ذلك أننا لا نجد لها بحق إلا في الاحتفالات الطوطمية المعروفة باسم الإنتيشيوما (intichiuma)<sup>(3)</sup> عند بعض قبائل وسط أستراليا عند

(1) - روبرتسون سميث، *ديانة الساميين*، م.م.س، ص 281، ص 338 وما بعدها.  
(2) - توتان (جول)، *تاريخ الأديان والطوطمية*. حول كتاب حديث، مجلة تاريخ الأديان، 1908، المجلد LVII، ص 331.  
والكتاب الحديث هو كتاب السيد شارل رينال: *"الشعائر العسكرية في روما: العلامات"*، 1903.  
وقد جدد السيد توتان هذا الكتاب بإعادة نشره بإشراف السيد ريناخ في عام 1905 تحت عنوان: *"شعائر وأساطير وأديان"*.

Toutain (Jules), « L'Histoire des religions et le totémisme. A propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, 1908, t. LVII, p. 331.

(3) - نحتفظ بهذا اللفظ، رغم أن معناه ما يزال غير مؤكد.  
انظر: سترهلو (كارل)، *"شلالات الأراندا واللوريتجا في وسط أستراليا"*، فرانكفورت، 1907-1920، ج 2، ص 4، رقم 5.

Strehlow (Carl), *Die Aranda - und Loritja - Stämme in Zentral-Australien*, Ed. Städtisches Völkerkunde-Museum Frankfurt am Main and Moritz Freiherr

قبائل الأرونتا (Arunta)<sup>(1)</sup>، ولا وجود لها بالفعل عند معظم جيرانها، وبذلك نكون بعيدين عن إثبات كونية هذه الطقوس في الطوطمية. إننا غير متأكدين من أنها أساسية للطوطمية ذاتها وأنها ليست مجرد منتجات محلية لتطورها. ولنلاحظ أيضاً أن التكريس الطوطمي لا يعني تقديم قربان. ولئن كان الإيلاف الطوطمي يتضمن بلا شك أكل طعام مقدس، إلا أنه يفتقد الخصائص الأساسية للقربان: التقدم والهدي<sup>(2)</sup> إلى كائنات مقدسة. ونحن لا نرى حتى في أكمل تكريس طوطمي عند قبائل الأرونتا وجود قربان مكتمل.

صحيح أنه يُتحدث بالفعل عن قربانين طوطميين، ولكن دون ذكر أمثلة محددة عن ذلك. فالسيد فريزر لا يقدم لنا مثلاً سوى حالة واحدة فحسب<sup>(3)</sup>، وهي التضحية بالسلاحف في بوبيلو (قرية) قبيلة الزوني (pueblo Zuñi)<sup>(4)</sup>.

1920، -v. Leonhardi, Frankfurt 1907

توضيح من المترجم:

تناول موس في أطروحته غير المكتملة حول الصلاة هذه المسألة بإسهاب ولخص رأيه بقوله: «إننا نعتبر إنشيوها تلك الشعائر الخاصة باحتفالات العشرات الطوطمية والتي تهدف إلى التأثير المباشر، وإلى حد ما حصرياً، على النوع أو الشيء الطوطمي». ولزيد التفصيل، انظر: موس (مارسيل)، "الصلاة: بحث في سوسولوجيا الصلاة"، ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2017، ص 153 وما بعدها.

(1) - سينسر (بالدوين) وغيلن (فرنسيس جيمس)، "القبائل الأصلية لوسط أستراليا"، لندن، 1899؛ سينسر (بالدوين)، "قبائل السكان الأصليين للإقليم الشمالي من أستراليا"، لندن، 1904.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), *The Native Tribes of Central Australia*, London: Macmillan & Co, 1899.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), *Northern Tribes of Central Australia*, London: Macmillan & Co, 1904.

(2) - ما لم يتم اعتبار تقديم بعض من الحيوانات للقتول والبنور المكسرة وما إلى ذلك مفاً ثقتمة العشرات الأخرى للعشيرة التي تمثل الحيوان أو البنور طوطمها من أجل الحصول على إذن صريح باستهلاكها. فالعشرات المقتمة تلعب هنا دور للضحى، والعشيرة المهدى إليها دور الآلهة. غير أننا سنكون في هذا النوع من العبادة الذي يُقتمة الإنسان للإنسان أبعد ما يكون عن القربان!

(3) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج 2، ص 374. هذا في الطبعة الثانية من الكتاب، أما في الطبعة الأولى، فقد عرض أربع حالات.

(4) - الهنود البوبيلو (Pueblos) من اللفظ بوبيلو الإسباني بمعنى (القرية): هم من الأمريكيتين الأصليتين الذين يعيشون في القرى المكونة من بيوت ذات طوابق مبنية من الطوب في مناطق جنوب غرب الولايات المتحدة الأمريكية (ولاية نيو مكسيكو الحالية) وخاصة في مقاطعة سيبول (Cibola). واستطرداً، يُستخدم هذا المصطلح لوصف سكان تلك القرى رغم انتمائهم إلى قبائل مختلفة لكل منها لغتها وخصائصها الثقافية. إلا أن ذلك لم يمنع تجميعهم تحت مُسمى واحد بسبب شكل العمارة المشتركة. علقاً أن لكل بوبيلو حكومته الخاصة ومركزه الديني الخاص. وأهم قبيلتين في البوبيلو هما قبيلة الهوبي (Hopi) وقبيلة الزوني (Zuñi) [المترجم].

ويمكننا أن نقدّم وصفاً أكثر دقّة من الوصف الذي نقله إلينا<sup>(1)</sup>. فهذا القربان هو واحدة من حلقات عيد أخوتيّة الكوركوكشي (korkokshi)، وهي إحدى أخويّات الأقنعة التي تُحسد الآلهة خلال الاحتفالات العامّة الكبرى بالانقلاب الصيفي<sup>(2)</sup>. وفي هذا العيد، يزور أعضاء أخوتيّة الكوركوكشي «بحيرة الآلهة»، وهي البحيرة التي يعيش في قاعها السلاحف مع الآلهة. وما تلك السلاحف سوى «نحن الكوركوكشي الآخرون» كما يُعلن زعيم الأخوتيّة عند افتتاح صيد السلاحف<sup>(3)</sup>. وإذ يُقبَض على السلاحف، فإنها تُضرب بلطف حتى تُخرج رؤوسها، ومن ثم تُمسك من الرقبة وتُعلّق منها طوال بضعة أّيام. وفي الأّيام التالية، يستمرّ الاحتفال داخل أحد المعابد الموجودة تحت الأرض في القرية<sup>(4)</sup>، حيث يجب على كلّ كوركوكشي أن يرقص في حضرة السلاحف. ولذلك تُجَهّز أوانٍ على عدد الكهنة، تُوضع في كلّ منها سلحفاة، بحيث يكون لكلّ كاهن آبنه وسلحفاته، وتُرتّب الأواني في الأماكن التي يجب أن يجلس فيها الكهنة بعد رقصهم. ومتى لم يصل الكاهن، تكن جميع السلاحف خارج الأواني، وكلّما بادر كاهن إلى الرقص توضع سلحفاته داخل الآنية المخصصة له. ويدلّ هذا الطقس على أنّ الحيوان هو بديل البشر. وعند انتهاء الحفل، يأخذ كلّ كوركوكشي سلحفاته إلى منزله ويعلقها لليلة واحدة على عوارض السقف<sup>(5)</sup>، قبل أن يطهوها في اليوم التالي، إذ يُعتقد أنّ للحمها خصائص شفائيّة، ويُقدّم بعضه إلى «مجلس الآلهة» بإلقائه في النهر<sup>(6)</sup>، ومن هنا، فهو بالفعل قربان.

(1) - نقل فريزر رواية لكوشينغ أوردها في إحدى مقالاته، انظر: كوشينغ، [مغامراتي عند الزوني]، مجلة القرن للمصوّر، 1883، ص 45 وما بعدها. لكن كوشينغ لم يحضر سوى الاحتفال بالسلحفاة حين نقلها إلى المنزل في نهاية العيد. Cushing (Frank Hamilton), "My Adventures in Zuñi", *The Century Illustrated Magazine*, 1883, p. 45 sq.

(2) - الوصف للوالي مقتبس باقتضاب من: ستيفنسن (ماتيلدا كوكس)، [الهنود الزوني]، التقرير الثالث والعشرين لمكتب النياسة الأمريكي لسنة 1901-1902، واشنطن، 1904، ص 156 وما بعدها. Stevenson (Matilda Cox), "The Zuñi Indians", 23 rd *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Government Printing Office, Washington, 1904, p. 156 sq.

(3) - ستيفنسن، [الهنود الزوني]، م.م.س، ص 157.

(4) - المصدر السابق نفسه، ص 159.

(5) - في هذه اللحظة تبدأ شهادة السيّد كوشينغ الحيّة. أوردها: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ص 150.

(6) - ستيفنسن، [الهنود الزوني]، م.م.س، ص 160-161.



صورة لإحدى قرى الزوني (عام 1879).

غير أنه ليس قريانا طوطميا. فنحن نعلم أن الكوروكوشي هم الآلهة الذين يمثلون أسلاف جميع شعب الزوني، وأنهم في الوقت نفسه قرناء جميع أفراد الزوني الأحياء. وبما أن الأسلاف الذين يسكنون المياه الجوفية هم أيضا آلهة المطر؛ فإن السلاحف التي تجسدهم هي حيوانات المطر، ولذلك فهي ليست طواطم<sup>(1)</sup>. فالسلاحف ليست طوطم أخوية الكوروكوشي التي لا طوطم لها؛ إذ إنه يمكن -لأي شخص من أي عشيرة- الانتماء إلى هذه الأخوية بلا تمييز بين العشائر، وهذا على عكس الأخويات الطوطمية المخصصة بعشائر محددة. أضف إلى ذلك أن السلاحف لا تنتمي إلى الطواطم التسعة عشر عند الزوني. بل إن تاريخ الطواطم عند الزوني -وهو معروف لدينا بشكل واسع بجميع تفرعاته<sup>(2)</sup>- لا يسمح لنا بافتراض أن

(1) - كما كتب بورك إلى السيد فريزر. انظر: فريزر، الغصن النهي، م.م.س، ج 2، ص 375، رقم 2.  
(2) - حول تاريخ عشائر الزوني، توجد عشيرتان أساسيتان صارنا بطنين، ثم أربع عشائر، ثم ست، ثم ثمان عشيرة (تسعة عشيرة مع عشيرة الوسط)، انظر: موس (مارسيل) وديركهايم (إميل)، «مقالة في بعض أشكال التصنيف البدائية: مساهمة في دراسة التمثلات الجماعية»، الحوليات الاجتماعية، VI، 1901-1902، ص 40 وما بعدها.

وقد أكدت الوثائق الأخيرة التي نشرتها السيدة ستيفنسون فرضيتنا بما يفوق التوقع.  
Mauss (Marcel) & Durkheim (Émile), « Essai sur quelques formes primitives



تكون السلحفاة طوطمًا ما قبل تاريخي أو طوطمًا أجنبيًا. أمّا إذا ضربنا صفحا عن اعتبار السلحفاة طوطمًا قَبْلِيًّا وجنائزًا حصّرًا، وهو ما سيكون في هذه الحالة بلا أيّ معنى أو تعليل، فإنّ قُرْبان السلحفاة ليس سوى قُرْبان من قرايين عبادة الأسلاف، وقرايين عبادة المطر.

إنّ هذا المثال المأخوذ من شعب تطوّرت فيه الطوطميّة إلى أرقى أشكالها مثاليّة، يؤكّد أنّه لا يجب علينا الحديث عن الطوطميّة بخفّة، وأنّ الطوطميّة ليست كلّ ما بدا في الظاهر أنّه كذلك. فالسلاحف التي يتجسّد فيها الأسلاف والقُرْءاء تُشبهه بلا شكّ الحيوانات الطوطميّة؛ واستهلاك لحم السلحفاة يُشبهه إلى حدّ بعيد الإيلاف الطوطمي، وأشكال الطقوس وأساس الأفكار هي نفسها ما نجده في الطوطميّة. ومع ذلك، فإنّ هذه العبادة تنتمي إلى صنفين آخرين من الدين، وبشكل خاصّ إلى دين عبادة آلهة الطبيعة التي اعتاد فيها البشر تقديم قرايين إليها.

غير أنّنا نجد عند هنود الزوني أنفسهم، قريباتا يمكن أن يقال إنّهُ طوطمي؛ إنّهُ قريبان الغزلان<sup>(1)</sup> الذي تُمارسه أخويّة الصيادين وتُخصّص له عشيرة الغزلان عددًا من كهنتها<sup>(2)</sup>. وأخويّة الصيادين هي إحدى الأخويّات الأربع الأساسيّة التي تُمثّل العشائر الأربع في التقسيم الثاني لقريّة الزوني<sup>(3)</sup>، وهي تتوافق مع عشيرة محدّدة، وشعيرتها خاصّة بتلك العشيرة. كما أنّ الكهنة المنتميين إليها هم الأوصياء على «نُطف الطرائد»، على غرار ما نجده عند كهنة الشعائر الزراعيّة بوصفهم «حماة بذور الذرة»<sup>(4)</sup>. ومن هنا، فإنّ

de classification- Contribution à l'étude des représentations collectives», 1902, p. 40. *Année sociologique*, VI, 1901

(1) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 439 وما يليها.

(2) - كوشينغ (فرانك هاميلتون)، «ملاحح من أساطير الخلق عند الزوني»، التقرير الثالث عشر لكتب النياسة الأمريكي لسنة 1891-1892، واشنطن، 1896، ص 387-388، ص 370؛ ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 408-409.

Cushing (Frank Hamilton), « Outlines of Zuñi Creation Myths », *13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 18912-, Washington: Government Printing Office, 1896, pp. 387- 388, p. 370.

(3) - كوشينغ، «ملاحح من أساطير الخلق عند الزوني»، م.م.س، ص 371.

الدور الذي تلعبه عشيرة القيوط (نُتب البراري) والذي يبدو أنّه يجعل منها جماعة متمايضة (ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 440، ص 409) ليس مفاجئًا، لأنّ هذه العشيرة التي لم تُعدّ جزءًا من مجموعة الغرب، غيّرت مكان إقامتها. انظر: موس ودوركهام، «مقالة في بعض أشكال التصنيف البنيائيّة»، م.م.س، ص 38.

(4) - كوشينغ، «ملاحح من أساطير الخلق عند الزوني»، م.م.س، ص 387.

لعشائر قبيلة الزوني -على الأقل- من خلال الأخويات التي تُسهم فيها، سلطات مماثلة لتلك الموجودة عند العشائر الأسترالية التي تُعتبر سيّدة الأصناف المأكولة والمسؤولة عنها تجاه القبيلة<sup>(1)</sup>. ومن ناحية أخرى، يُعامل الغزال عموماً كطوطم؛ ذلك أنّه لا يُمكن أكل أيّ غزال داخل القبيلة ما لم تُبارك أخويّة الغزالن ذلك عبر القيام بما يستحقّه الغزال من شعيرة. وبصرف النظر عن هذه الشعيرة العادية<sup>(2)</sup>، فمن الضروري -عند صناعة «أقنعة وأصنام» من جلد الغزال- أن يكون هناك صيد، وهو ما ينتهي بتقديم قربانين<sup>(3)</sup>.

وهذه هي الطريقة التي يتم بها ذلك. يُقام حاجز وتُحفر على طرفيه فخاخ، ويقوم صيادان متتكرران في هيئة غزال ويحملان رأسي غزال بتقليد مشية الحيوان، وتبدأ المطاردة، وحين يفرغ غزالٌ من مكمنه، ينضمّ هذان الممثلان إلى جوقه المطاردين، فإذا لم يُقتل الحيوان عند وقوعه في حفرة الفخ، يُجهز عليه خنقاً ويتوجّه الجميع حينها بهذا الدعاء إلى «أوونابولونا Awonawilona»<sup>(4)</sup>، وهو إله خُنثي يمثل روح العالم: «في هذا اليوم، أمطارك وبذورك وبلسمك السّري، أستنشق أنفاس الحياة المقدّسة». ثم تُحمل الحيوانات وتؤرّع على منازل الصيادين لتتلقّى العبادة العادية<sup>(5)</sup>، مع بعض التعديلات. وتتمثّل الشعيرة في تقديم قربانين من الدقيق، وأدعية يرفعها أهل البيت، وصلاة تُقيمها الأخويّة، ثم يتمّ سلخ الغزالن وسط جوّ من رفع الأدعية والتقدمات قبل غمس أصنام الحيوانات في دماء الضحية «إذا لم يكن دمها قد سال بعد». ثم يُخَصّر جلد الرأس بعناية من أجل صنع الأقنعة. أمّا بالنسبة للحم، فيحقّق للصياد أكله ما لم يتمّ إهداؤه إلى كبار كهنة المطر، الأشيواني (ashiwanni)<sup>(6)</sup>، مع تقديم بعض

(1) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 440-441.

(2) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

ولا ندرى ما إذا كان محزقاً على أعضاء العشيرة الأكل من طوطمهم في الأوقات العادية.

(3) - تقوم الأخويّة بصيد قرباني آخر، وهو صيد الأرانب؛ ولكن لا علاقة لهذا بالشعائر الطوطمية. انظر: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 92، ص 442.

(4) - أوونابولونا (Awonawilona) هي بمثابة روح الكون، وتتطابق مع الفضاء والريح. انظر: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 22.

(5) - نقول عبادة عادية، لأنّ تعبيرات السيّدة ستيفنسون في هذا الجزء ربّما تعني الصيد اليومي (صياد الحظّ fortunate huntsman، ص 440) بقدر ما تعني هذا الصيد القرباني.

(6) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

والطقس المشار إليه هو على الأرجح رقصة كياناكوي (Kianakwe) عند الانقلاب الشتوي، وهو يتضمّن بالفعل تقديم غزالن للأشيواني ممثلي آلهة المطر. انظر: المرجع نفسه، ص 224.

منه للآلهة الحيوانية حارسه مناطق الفضاء الست<sup>(1)</sup>. وعند انتهاء الحفل، تعود روح الغزال نحو مستقر الأرواح الذي قدمت منه، ويُنسب إليها أنها تقول حينها: «لقد كنت عند أهلي، وقد أعطيتهم لحمي ليأكلوه، وكانوا سعداء وقلوبهم طيبة<sup>(2)</sup>؛ وقد أنشدوا الأغنية، أنشدوا أغنيتي لأجلي. سأعود إليهم<sup>(3)</sup>». فإذا أضفنا إلى هذه العبارات الأسطورية تنكر الصيادين المذكورين أعلاه في هيئة غزالين<sup>(4)</sup>، وحضور أهل الطوتم، فإننا سنكون بشكل واضح إزاء طوطمية كاملة. إننا إزاء تكريس ورتما وليمة إيلافية<sup>(5)</sup>، لكننا أيضًا أمام قربان: ذلك أنّ الغزال يلعب هنا دور الضحية، وهو يعود إلى روح الغزلان ويُخصّص بعض أجزائه للآلهة، وهي وإن كانت حيوانات طوطمية، وهذا صحيح، فهي تلعب هنا دور الوسيط بين البشر والشمس و«مجلس الآلهة»؛ ثم لأنه يتم استحضار إله كبير في جميع ذلك. ومن هذه الزاوية، ألا نكون بالفعل قد تجاوزنا الطوطمية؟

(1) - كوشينغ (فرانك هاميلتون)، «أوثان الزوني»، التقرير الثاني لمكتب النياسة الأمريكي لسنة 1800-1881، واشنطن، 1883.

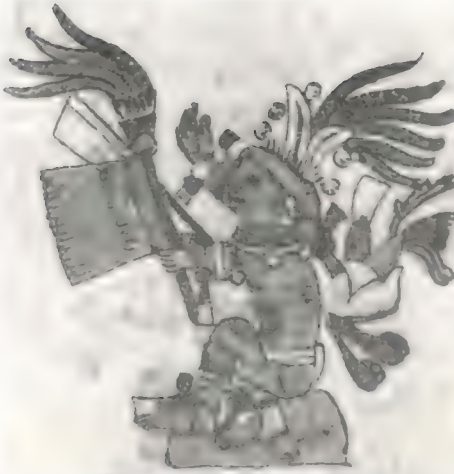
وانظر: موس ودوركهام، «مقالة في بعض أشكال التصنيف البدائية»، م.م.س، ص 41 وما بعدها. Cushing (Frank Hamilton), «Zuñi Fetishes», *Second Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 1880-1881, Washington: Government Printing Office, 1883, p. 345-.

(2) - صلاح القلب والطهارة الدينية ونزاهة النوايا، هي سمة مهقة في طقوس الزوني، راجع في ما يتعلق بنفس الأخوة: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 439، وفي العموم ص 15.

(3) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

(4) - لم تتم الإشارة ما إذا كان هذان الصيادان للتكرار ينتميان إلى عشيرة الغزلان.

(5) - لا يملك أعضاء هذه الجماعة «هيئة تطبيب»، أي أنهم لا يشكلون على غرار معظم الأخوات الأخرى، جماعة شامانية (ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 417). لكن من الممكن أن يكون هذا الإيلاف مع الغزلان كافيًا لإكساب للتطبيين والأشياء السحرية وأعضاء العشيرة على البركة، أو على «الأوناناكيا» (onayanakia) كما تقول الصلاة.



صورة تمثل الإله آوونابولونا عند قبائل الزوني

فإذا عرفنا مدى تطابق الطوطمية المتطورة مع الحالة الحضارية العالية التي حققها شعب الزوني؛ فإنه يحق لنا أن نعتقد أن مثل هذا القربان الفريد من نوعه، هو ثمرة حديثة لتاريخهم الديني. فالحقيقة المزعومة تثبت فحسب أن الطوطمية لا تتعارض مطلقاً مع القربان، ولا تثبت أن القربان هو إحدى مؤسساتها الطبيعية والبدائية. فبقائها إلى جانب دين جديد، تمكنت الطوطمية من خلال التوحد به، من توفير أضحيات قرايين لا تنتمي إليه بالفعل. وباختصار، فإنه توجد احتمالات بأن يكون القربان أسبق في الوجود من القربان الطوطمي.

وبالتالي، إذا اكتشفت حالات جديدة من القرايين الطوطمية، فسيكون من الضروري دائماً إثبات أنها قديمة، وأنها ضرورية للطوطمية الملاحظة، وأنها ليست، في هذه الطوطمية، انعكاساً لنظام قرياني مستقل. ولسوف ننتظر إلى حين تقديم دليل من هذا القبيل للاعتقاد بأننا مضطرون لإرجاع أصل القربان إلى الطوطمية. لذا، فلا حاجة لنا في تعديل نظرتنا حول القربان في العموم، ناهيك عن نظرتنا في التضحية بالإله.

لقد كان روبرتسون سميث يفكر في التضحية بالإله حين بحث عن القربان في الطوطمية؛ فقد كان يفكر في المقام الأول في القربان المقدس

المسيحي. ولذلك رأى في الطوطم المضحى به، ومنذ البداية، الإله المضحى به، لأن الطوطم كان في اعتبار رجال العشيرة بمثابة إله. لكننا قلنا -على العكس من ذلك- إن التضحية بالإله لم تكن في بداية الأديان ولا في بداية القربان، بل تطوّرت بعد القربان الموجه إلى الإله، وانطلاقاً من لحظة معيّنة، بالتوازي معه. وما زلنا نعتقد ذلك.

وبحثاً عن آثار الطوطمية في العصر اليوناني الروماني، ركّز الأب ريناخ<sup>(1)</sup> اهتمامه على التضحية بالإله. وقد أضاف عدّة أمثلة جيّدة عن الأساطير القربانية إلى القائمة غير المكتملة التي أعدناها. غير أنّه يختلف عنّا في اعتباره جميع الآلهة المضحى بها في العالم اليوناني الروماني طواطم: أورفيوس، هيبوليتوس، أكتايون، فاينون<sup>(2)</sup>... إلخ. لكن ما كلّ حيوان مضحى به طوطم. فلكي يُوجد طوطم يجب أن تُوجد عشيرة، والسيد ريناخ يعرف هذا جيّداً. ومع ذلك، ما نزال ننتظر منه أن يثبت لنا وجود العشائر التي تنتمي إليها هذه الطواطم المزعومة<sup>(3)</sup>. ولكن حتى لو أثبت لنا ذلك من خلال بعض المتردّات الموروثة على أرض اليونان واللاتين من أسلافنا المنسيين منذ عهد طويل، فإنّ ذلك لن يُرضينا قطعاً بسبب ما قلناه أعلاه. ذلك أنّه يجب أيضاً أن يكون التقليد القرباني في الطقوس المذكورة عائداً إلى أصول طوطمية، وبعبارة أخرى أنّ «الحصان - هيبوليتوس» و«الظبي - بانثيوس» و«التيس أو الثور - ديونيسوس» كان يتمّ على مرّ الأزمان تقطيعها (sparagmos) وأكل لحومها نيئة (omophagia) في احتفالات عريضة، وأنّ ذلك كان يتمّ بوصفها طواطم. هذا هو الشرط الوحيد اللازم لكي تكون الوقائع التي يُوردها السيد ريناخ دليلاً على أنّ التضحية بالإله هي قربان طوطمي أو وليدة

(1) - بروق للسيد نوتان، في المقالة للذكورة أعلاه، إضافة اسم السيد دوركهام إلى السيد ريناخ، وتوجيه نفس الاستهجان إليهما. لكن هذين العالّمين اللذين نعرف تفكيرهما جيّداً، لا جامع بينهما. وفي ما يتعلّق بالطوطمية، فإنّ السيد دوركهام مثلنا، في خلاف كامل مع السيد ريناخ. أضف إلى ذلك أننا لم ننتظر حتى نعارض، وبشكل ودود للغاية حقاً، تفسيراته الطوطمية للأساطير اليونانية التي يمتلك السيد ريناخ أسرارها وحده.

(2) - ريناخ (سليمان)، عبادات وأساطير وأديان، 3 أجزاء، باريس، 1905، ج 1، ص 30. بقايا الطوطمية عند قدامى السلتيين: ج 2، ص 58: زاغريوس؛ ص 85: موت أورفيوس؛ ج 3، ص 24: أكتايون؛ ص 54: هيبوليتوس.

Reinach (Salomon), *Cultes, mythes et religions*, 3 vol., Paris : Leroux, Paris, 1905-1908 ; t. I, p. 30.

(3) - يُشير السيد ريناخ نفسه إلى وجود عشيرة حقيقيّة في روما تُسمّى عشيرة الفاصوليا (*gens Fabia*) (ريناخ، عبادات وأساطير وأديان، م.م.س، ج 1، ص 47). لكن حقيقة أنّه أمكن للعشيرة الطوطمية في هذه الحالة أن تعيش حتى العصور التاريخية يُعطينا الحق في التشدّد في ما يتعلّق بالأمثلة الأخرى المزعومة. والحق أنّ عشيرة الفاصوليا تُمارس عبادة الفاصوليا.

مثل هذا القرّبان. وفي رأينا، فإنّ الطقوس التي يتناولها السيّد ريناخ إن كانت تتضمن طواطم قديمة، فهي لم تُستخدم إلاّ لإكساء الآلهة وتعמיד كهنتها وتوفير أضاحٍ كاملة القداسة؛ إنها مجرد أدوات طوطميّة لأديان غير طوطميّة. ففي عبادة الكروم، على سبيل المثال، فإنّ ما هو بدائي ليس، كما يزعم السيّد ريناخ، التضحية بإله حيوان، بل تكريس أوّل ثمار القُطاف؛ ثم جاءت التضحية بحيوان، قد يكون طوطمًا وقد لا يكون، يُهدى لإله الكروم حماية للكروم؛ ولم يحلّ الإله في الضحيّة إلاّ في مرحلة لاحقة. إنّنا لا نجد في جميع الحواشي الزعومة لهذه الطوطميّة سوى مزيج من الخلط والتلفيق.

حتى في مصر<sup>(1)</sup> التي تُعري قرابينها بالبحث عن بقايا الطوطميّة فيها، لم تظهر الأعمال الحديثة وجود أيّ أثر لذلك فيها. فالقرابين المصريّة تبدو بشكل موحد تقريبًا تكرارًا لقصة تقطيع أوزوريس وقيامته. وكانت الأضحيات من الثيران والخنازير والغزلان، الخ، تُقدّم بوصفها حيوانات شريّة عدوّة لأوزوريس وممثّلة للإله سيث (Set). ومع ذلك، فهي ليست مطلقًا طواطم، أي أشكالًا أوليّة لهذا الإله؛ ولا هي أيضًا طواطم تُمثّل أوزوريس. يُقال إنّها تُقتل عقابًا لها على أكلها للإله، وأنّ الإله يتحرّر منها بمجرد التضحية بها، وهو ما يعني أنّ روحها التي تُنسب إلى الإله متطابقة معه؛ ومهما كانت الطريقة التي تُصوّر بها الأساطير ما يحدث بعد ذلك، فإنّ تلك الحيوانات تحمل الإله فيها وهي الإلهة لأنّ القرّبان في مصر هو أساسًا تضحية بالإله. غير أنّ هذا القرّبان يعتمد تضحية بإله لا يملك شيئًا من صفة الطوطميّة، ونعرف حقّ المعرفة أنّ أصله يعود إلى عبادة القمح.

ولإظهار أنّ الخطأ العامّة للقرّبان يتضمنن بالقوّة التضحية بالإله، فقد انتقينا أمثلتنا من جنس القرّابين الزراعيّة. وقد جهدنا في بيان أنّ القرّبان الزراعي وحده هو من طبيعة تسمح بولادة التضحية بالإله؛ ومع

(1) - موري (ألكسندر)، «حول القرّبان في مصر»، مجلّة تاريخ الأدبيّان، باريس، 1908، للجلّد LVII، ص 81 وما بعدها.

وانظر أيضًا: موري (ألكسندر)، طقوس العبادة اليوميّة في مصر، وفقًا لبرنيّات برلين ونصوص معبد سيني الأوّل في أبيدوس، باريس، 1902.

Moret (Alexandre), « Du sacrifice en Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1908, t. LVII, p. 81 sqq.

Moret (Alexandre), *Le rituel du culte journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier à Abydos*, Paris : Leroux, 1902.

ذلك، فقد كان من الأفضل أن نُقيم دليلنا على أساس أشمل، وأن لا يبدو وكأنه قائم حصراً على وقائع عبادة الحيوانات المدجّنة والنباتات الصالحة للأكل. وقد كان علينا الحديث في نفس الوقت عن الطقوس المتعلّقة بالنباتات بشكل عام وعن الطبيعة في مجملها. وبالتالي فإنّ قربان السوما، الذي اعتبرناه قرباناً زراعياً وتضحيةً تامةً بالإله، ليس تضحيةً بنباتٍ مزروع، بل تضحيةً بنباتٍ تمّ اختياره من بين بقية النباتات، وهو يرمز إليها جميعاً. قد يكون أننا أسأنا عرض هذا الأمر بشكل تام، لكن الوصول اليوم إلى النصوص الطقسية أضحى أكثر يسراً، بفضل العمل الجيد الذي قام به فيكتور هنري (Victor Henry) والسيد كالاند<sup>(1)</sup>، ولم يبق سوى تعديل التعليقات اللاهوتية التي تُقدّمها البراهمانا في هذا الخصوص. ويصدق ما نقوله عن قربان السوما أيضاً على قربان نبتة الهيكولي (hikuli) أو نبتة البيوط (peyote)<sup>(2)</sup> عند شعب الويتشول (Huichol) وشعب التاراهومارا (Tarahumare)<sup>(3)\*\*</sup> في مرتفعات المكسيك وقدماء شعب الأزتيك<sup>(4)</sup>. نحن

(1) - كالد (ويلام) وهنري (فيكتور)، الأغنيستوما. وصف كامل لشكل قربان السوما العادي في العبادة الفيدية، باريس، 1906.

وهذا الكتاب لا يعرض الطقوس العملية والشفوية.

Caland (Willem) & Henry (Victor), *L'Agnistoma. Discription complète de la forme normale de sacrifice de Soma dans le culte védique*, Paris: E. Leroux, 1906.

(2) - توضيح من المترجم:

- الهيكولي: نوع من الصبار للمكسيكي يُصنع منه شراب مسكر، واسمه العلمي Epithelantha micromeris.

- البيوط: نوع من الصبار المكسيكي تُستخرج منه مائة مهلوسة، واسمه العلمي Lophophora williamsii.

(3) - \*\* - توضيح من المترجم:

- الويتشول: قبيلة مكسيكية يعني اسمها الأطباء أو العالجين، وتشتهر بكثرة التطنبين (الشامان) فيها.

- تاراهومارا: قبيلة من السّكان الأصليين في أمريكا الشمالية، ومن أبرز ميزات أفرادها التدرّب منذ الصغر على الركض بحيث يستطيعون الركض لمسافة تزيد عن 320 كيلومتر في يومين. كما يتمتّعون بأسلوب خاص في صيد الحيوانات حيث يستمتّون في الركض خلفها حتى تتوقف أو تموت من التعب.

(4) - لومهلز (كارل)، للمكسيك للجهولة، نيويورك، 1902، ج 1، ص 209؛ ج 2، ص 126 وما بعدها.

وقد انتشرت عبادة نبتة البيوط في مناطق شاسعة باتجاه منطقة البراري حيث يمارسها شعب الشايان (Cheyenne)، وفي اتجاه الجنوب. انظر: بروس (كونراد نيودور)، «الأغاني الدينية والأساطير عند بعض قبائل سيرا مادي للمكسيكية»، أرشيف الدراسات الدينية، المجلد XI، ص 383 وما بعدها.

Lumholtz (Carl), *Unknown Mexico*, New York: C. Scribner's sons, 1902, t. I, p. 209; t. II, p. 126 sqq.

نعتقد إذن، أنّ التضحية بالإله<sup>(1)</sup> تعود في تاريخ الحضارة، إلى زمن أقدم من الزمن الذي جرت العادة بتعيينه. لكن من اللافت للنظر تحديدًا أن لا تكون لهذه التضحيات بالآلهة التي ذكرناها للتوّ، وهي همجية إلى حدّ ما، أيّ سمة من سمات القرّبان الطوطمي، لأنّ نبتة البيوط ونبتة السوما ليستا طوطمين. لذا، وإن كان يتوجب علينا التوسّع في إيراد المعطيات التي بنينا عليها نظرتنا، إلّا أنّنا نحافظ على تفسيرنا لأصل التضحية بالإله. فنقطة الانطلاق تظلّ دومًا في رأينا، تقدمة وتدمير شيء يُمكنه، من بين جميع الضحايا المقدّسة وبسبب ما يُحيط به من تمثّلات، أن يغدو الهبّا.

وباستثناء ما يتعلّق بالتضحية بالإله، فإنّ ما أردنا القيام به هو دراسة مبسّطة وتحليل عام للقرّبان، لا تقديم عرض لبيان أصل أشكاله. ولا مندوحة إذن من استكمالنا بإنجاز تاريخ للقرّابين وأصلها وفصلها.

لكن يمكننا منذ الآن أن نشير إلى إحدى الفوائد التي جنيناها، وهي ظهور مكانة القرّبان في مجمل الطقوس. فقد تبين لنا أنّ آليته المعقدة ليست آليّة طقس أوّلي، وأتّنه لم يكن له أن يظهر إلّا في وقت متأخّر من التطوّر الديني، في إثر أنظمة أخرى أقدم وبناءً عليها. فمن ناحية أوّلى، يفترض قيامه في الأديان التي اعتمدته، وجود ممارسة للهدية الطقوسية، كما رأى السيد تايلور بوضوح، وخاصة وجود نظام كامل لشعائر التكريس والتطهر والتطهير، الخ. ومن ناحية أخرى، كان يجب فصل الكائنات المقدّسة نهائيًا عن الكائنات الدنيويّة وتمثّلها بالفعل في شكل أرواح إلهيّة، نقبة تقريبًا، ومشخصّة بدرجة أو أخرى.

ولهذا السبب، لا يبدو لنا القرّبان الكامل متوافقًا مع جميع درجات الطوطميّة: فنحن نجد عند الشعوب ذات الدين الطوطمي، أنّ ما تعتبره

Preuss (Konrad Theodor), « Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre », Archiv für *Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 383 sqq.

(1) - تُمثّل عبادة الهاكو (hako)، أعظم أصنام إحدى قبائل شعب الباوني (Pawnee)، مثالًا متميِّزًا عن عبادة إله يجعله تكريس، قرّبان جزئيًا، يحلّ في شيء. انظر: فليتشر (أليس كوننغهام)، الهاكو، حفل باوني، التقرير الثاني العشرين لمكتب النباشة الأمريكي، واشنطن، 1904. ويمكن لآلية التكريس بالفعل وفي حدّ ذاتها، أن تُجسّد الإله باستمرار.

Fletcher (Alice Cunningham), *The Hako, a Pawnee Ceremony*, XXIIe Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington DC: Government Printing Office, 1904.



إحدى عشائرها مقدّساً هو غير مقدّس عند الأخرى؛ وأنّ العشيرة لا تحتاج في ما يتعلّق بمقدّسها، إلى الوسيط القرباني الذي هو الضحية، من أجل التواصل مع الطوطم المطابق لها؛ وهي تتكرّس مباشرة من خلال سفك الدّم والوليمة الإيلافية. وهذه هي -كما أراد روبرتسون سميث- عوامل لا غنى عنها في القربان، ولكنها ليست أسبابه الضرورية والكافية.

كما يُوجد استنتاج آخر لأبحاثنا، وهو المتمثّل في أنّ القربان مؤسسة، وظاهرة اجتماعية. فالطقس ليس شكلاً أو رداءً للقربان الشخصية وللزهد الأخلاقي المستقلّ والعفوي.

لا يمكن أن يُوجد قربان دون مجتمع. وفي القربان التي وصفناها، نجد المجتمع حاضرًا فيها من أولها إلى آخرها. ولا يُوجد سوى القليل من الطقوس أكثر علنيّة ومشاركة من القربان. فإذا لم يكن المجتمع هو من يقوم بالتضحية بنفسه ومن أجل نفسه، فإنّه يمثّل في الصلاة من قبل كهنته، وغالبًا أيضًا من قبل جمهور كبير، يُشارك بلا شكّ من خلال شهود الطقس. بل إنّ المجتمع يكون حاضرًا دومًا في القربان، ولو ذهنيًا، حتّى حين تتمّ التضحية من قبل فرد ومن أجل نفسه، ذلك أنّ الضحية إمّا تنفصل عنه لكي تصعد إلى السماء، وهو أيضًا من حدّد الضحية، ومن أعطى وسائل تكريسها، ومن سمّى الآلهة واختار من يستدعي منها لشهود القربان. ففي مجال القربان، يحيط المجتمع المؤمنين بمساعدته المعنويّة، فهو الذي يمنحه إيمانه، والثقة التي تحرّكه وتُضفي قيمة على أعماله. فإذا أمّا بالقربان، وكان فعليًا، فذلك لأنّه فعل اجتماعي.

وباختصار، فقد كانت آخر خلاصتنا أنّ كلّ ما يسهم في القربان يكتسب نفس الخاصية، خاصيّة أن يكون مقدّساً؛ ومن فكرة المقدّس، تنبع بدون استثناء، جميع تمثّلات القربان وجميع ممارسات التضحية، بما في ذلك المشاعر التي يتأثّس عليها. فالقربان هو وسيلة الشخص الديني للتواصل مع المقدّس بواسطة ضحية.

فما هو المقدّس إذن؟ لقد تصوّرناه مع روبرتسون سميث في شكل المنفصل، والممنوع. وقد بدا واضحًا أن تحريم شيء عند جماعة بشريّة لا يمكن أن يكون مجرد وساوس متراكمة عند أفراد. ولذلك نقول إنّ الأشياء المقدّسة هي أشياء اجتماعيّة، بل إنّنا نذهب الآن إلى أبعد من ذلك، فنقول إنّ المقدّس في رأينا هو كلّ ما يجعل المجتمع في نظر الجماعة وأفرادها،

مجتمعًا. وإذا ما كانت الآلهة بصدد الخروج تباغًا من المعبد لتغدو دنيويّة، فإننا نرى من ناحية أخرى، أشياء بشرية ولكّنها اجتماعيّة، مثل الوطن والملكيّة والعمل والشخص الإنساني، تدخل مجال المقدّس واحدة تلو الأخرى.

لذا، فإنّ الوصف الذي قدّمه روبرتسون سميث للمقدّس وكان كافياً لنا لتحليل القرّبان، لم يبدُ لنا في نهاية عملنا، غير دقيق، بل غير كافٍ. فوراء أفكار الانفصال والنقاء والدّنس، يوجد احترام وحبّ ونفور وخوف، ومشاعر متنوّعة وقويّة مفعمّة بالحيويّة، يُمكن ترجمتها إلى إيماءات وإلى فكر. وقد بدت هذه الفكرة أكثر تعقيدًا وثراءً وعموميّة وعملائيّة، ممّا بدت أول مرّة. وهي بلا أدنى شكّ الفكرة المحركة التي أمكن أن تنتظم حولها الشعائر والأساطير، ومن هنا بدت لنا بوصفها الظاهرة المركزيّة من بين جميع الظواهر الدينيّة<sup>(1)</sup>. ولذلك طرحنا على أنفسنا العمل على فهمها والتحقّق ممّا قلناه بشأن هويّة المقدّس والاجتماعي، وجعلنا الهدف النهائي من بحوثنا المشتركة دراسة مفهوم المقدّس، وهذا ما كان أعظم مكسب أكيد من عملنا حول القرّبان.

(1) - هوبر (هنري)، «مقدّمة للنسخة الفرنسيّة من موجز في تاريخ الأديان»، لبيار دانييل شانتيني دي لاسوساي، باريس، 1904، ص XLV.

Hubert, « Introduction à la traduction française du Manuel d'histoire des religions », de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Paris : Armand Colin, 1904, p. XLV.

## الفهارس

### فهرس الأعلام

- إدوارد بورنت تايلور (Edward Burnett Tylor) 17، 205 .
- أدولف باستيان (Adolf Bastian) 17.
- إرفين رود (Erwin Rohde) 125.
- ألفريد نوت (Alfred Nutt) 125.
- تشارلز داروين (Charles Darwin) 17.
- جيمس جورج فريزر (James George Frazer) 12، 13، 17، 20-21، 140، 141، 191، 194 .
- جيمس دارمستتر (James Darmesteter) 125.
- ديدون (عليسة) 150.
- سيلفان ليفي (Sylvain Lévi) 12، 125، 147.
- فرانك بيرون جيفونز (Frank Byron Jevons) 20، 125.
- فورفريوس المصري 157.
- القديس أنطوان 136.
- القديس نيلوس 193.
- مار جرجس 152-153.
- المسيح (عيسى) 146.
- ملقرت 150.
- موسى (النبي) 40، 57، 88، 110، 167.
- هابيل برغانه (Abel Bergaigne) 125.
- هرقل 143، 146، 152-156، 159.
- والتر بالدوين سبنسر (Walter Baldwin Spencer) 17.
- ويلهم مانهاردت (Wilhem Mannhardt) 20، 141.
- ويليام روبرتسون سميث (William Robertson Smith) 12-13، 17-22، 34، 120، 165-166، 191، 193، 201، 205-206.

## فهرس الأديان والعبادات والمعتقدات والطقوس

- أبولو (معبود يوناني) 123 ، 146.
- أتيس (معبود يوناني) 143 ، 147 ، 151 ، 153 ، 158-159.
- إحرام 48.
- أدونيس (معبود بابلي) 147 ، 148 ، 150 ، 159 ، 163.
- أرتميس (معبودة يونانية) 150.
- أريغونه (معبودة يونانية) 143 ، 151.
- استخبار (استطلاع) الغيب 166.
- استرضاء الآلهة 22 ، 70 ، 127 ، 166.
- أسترونوي (معبود يوناني) 151.
- استمطار 13 ، 165.
- أسرة مقدسة 90.
- أسطورة 131 ، 133 ، 135 ، 137 ، 139 ، 143-144 ، 146 ، 148-151 ، 153-159 ، 161 ، 192.
- أسفار موسى 40 ، 88 ، 110.
- أشمون (معبود) 143 ، 151.
- آشور (معبود آشوري) 155.
- اعتراف 12 ، 70 ، 132.
- أغني (معبود هندوسي) 37 ، 73 ، 105.
- ألعاب برزخية 153.
- إله الحقول 21.
- إله الشجر 37.
- إله الشعير 142.
- إله الكروم 202.
- إله النار 155.
- إله النبات 137.
- إله حارس 127.
- إله/آلهة 12 ، 14 ، 18-22 ، 29-30 ، 37-38 ، 43-45 ، 51 ، 56 ، 58-59 ، 66 ، 69-70 ، 72 ، 82-87 ، 90 ، 94 ، 98-101 ، 106 ، 114-115 ، 123-124 ، 127-128 ، 130-131 ، 137 ، 141 ، 142 ، 144-169 ، 191 ، 198-204 .
- آلهة الأولمب 143.
- آلهة الظلام 155.
- آلهة الكواكب السبعة 155.

- الآلهة المشنوقة 150.
- آلهة المطر 196.
- آلهة النور 155.
- آلهة الهاوية السبع 155.
- آلهة زراعية 144.
- أم الآلهة 144.
- أنبعاث 123، 131، 137-138.
- انتحار (طقوسي) 143، 150، 153، 162-163.
- انتحار بعل 153.
- انتحار بوروسا 162-163.
- انتحار هرقل 150.
- أندروميذا (معبودة يونانية) 153.
- أنوناكي (آلهة آشورية) 155.
- أوزيريس (معبود مصري) 123، 158-159.
- براجاباتي (معبود هندوسي) 162.
- براهمانية 125، 147.
- برهمي (كاهن هندوسي) 52، 70، 123.
- بعل (معبود كنعاني) 153.
- بلوتو (معبود يوناني) 155.
- بودية 163.
- بوروسا (معبود هندوسي) 162.
- بياكولا (قربان تكفيري يوناني) 19.
- بيرسيوس (معبود يوناني) 153، 156.
- بيغاسوس (حصان خرافي مجتح) 156.
- تجتند 142، 197.
- تحريم 110، 116، 165، 206.
- تحليل (عكس التحريم) 117، 130، 140، 165.
- تحليل الأرض 134.
- تحليل القربان 20.
- تحليل القمح 133.
- تدنيس 20، 135.
- تسييب (الحيوان إلى إله) 21.
- تقديس 15، 119، 123.

- تكريس 14، 27-30، 33، 36، 39-40، 48-52، 60، 67-69، 76، 79، 82، 84، 86، 92، 96، 102-103، 107، 109-111، 118-119، 132-136، 140، 145، 160، 164، 167، 168، 170.
- تكريس الكاهن الأكبر 39.
- تكريس العبد 118.
- تكريس الملك 36.
- تكريس الهيكل 40.
- تكفير (عن ذنب) 13، 15، 19-22، 34-35، 37، 39، 58، 77، 89، 77، 89، 107، 111-112، 114-115، 117-119، 123-125، 132، 140، 146، 152، 160، 164-166، 170.
- تمثال (صنم) 83، 102، 135، 159.
- توراة 7، 22، 87.
- توسي (معبودة مكسيكية) 144.
- تيامات (معبودة آشورية) 152، 153، 163.
- تيس ديونيسوس 168، 202.
- تيس عزازيل 106، 112.
- ثوب مقدس 107.
- جبل مقدس 118.
- حجر مقدس 83.
- الحرق (الطقسي) 13، 85، 86، 87-91، 94.
- خزم 50، 54، 83، 96، 119.
- حرمان ديني 78.
- خزمة 19، 96، 132، 168.
- خطاه (ذبيحة الخطيئة) 37، 39-40، 82، 107، 112، 119.
- حلف الدّم 29.
- حياة إلهية 29، 136.
- حيوان مقدس 19.
- خبز مبارك 136.
- خروف الفصح 133.
- خطبة 13، 21، 27، 37-40، 82، 88، 107، 111-112، 116، 118-120، 123، 160.
- خلاص أبدي 125.
- خلق الروح 126.

- خلود 125، 126، 162، 170.
- خلود الروح 126.
- داميا (معبودة يونانية) 150.
- دائرة سحرية 65، 72، 104.
- الدجال (شخصية خرافية) 152.
- دناسة 14-15.
- ديكشا (قربان هندوسي) 42، 55، 106.
- ديكشيتا (المضحى الهندوسي) 43، 123-124، 167.
- ديونيسوس (معبود يوناني) 143-144، 156، 159-160، 168، 202.
- روح الأرض 127.
- روح الإله 69، 90، 132.
- روح البيت 142.
- روح الحقل 140، 149.
- روح الزرع (النبات) 135-136.
- روح الشعير 135.
- روح القمح 137، 142.
- روح حارسة 128.
- روحاني 17.
- ربيع فيدا 162.
- زيوس 110، 130-131، 148.
- ساندیس (معبود كنعاني) 150.
- ستافيلوس (معبود يوناني) 151.
- سحر 11، 15، 22، 59، 61، 65، 72-73، 104، 113، 129، 140، 166.
- سوما (معبود هندوسي) 36-37، 42-43، 161-162، 166، 168، 203.
- سيبيل (معبودة يونانية) 159.
- شاربلا (معبودة يونانية) 151.
- شجرة مايو 137، 149.
- شعيرة 12-15، 17، 19، 36، 84، 121، 160، 198.
- شيطان 162.
- شيلاميم (ذبيحة السلامة) 37، 40، 83.
- صلاة 166، 168، 191، 198، 205.
- صلاة استرضاء 166.
- صلاة شكر 166.

- صلاة نذر 166.
- طبيعة إلهية 14، 62، 160.
- طقس الهدم 128.
- طقس الهذلي 194.
- طقس سحري 140.
- طوطم 12-13، 18-21، 70، 193-205.
- طوطم جنائزي 197.
- طوطمية 12، 18-21، 193-194، 196-197، 199-203، 205.
- العالم الآخر 82، 112.
- عالم الآلهة 14-15، 45، 49-50، 73، 82، 105.
- عالم البشر 15، 45، 72-73، 105.
- العالم الدنيوي 82، 103-104، 166.
- العالم الديني 93، 166.
- عبادة 18، 144، 148، 168، 197-198، 202-203.
- عبادة الأسلاف 197.
- عبادة الحيوان 20، 203.
- عبادة القمح 203.
- عبادة الكروم 202.
- عبادة المطر 197.
- عبادة الموتى 148.
- عبادة طوطمية 20.
- عروس مايو 153.
- عزازيل 92، 106، 112.
- عشنتار/عشترت (معبودة) 149، 159.
- عقيدة 65، 123.
- عيد الاغتسال 152.
- عيد الربيع 137.
- عيد الغفران 92، 106.
- عيد الفصح 124، 132، 134، 136، 146.
- عيد القديس يوحنا 136، 145.
- عيد باليليا (عند اليونان) 138.
- عيد بوفونيا (عند اليونان) 77، 130، 136-138، 140.
- عيد تسموفوريا (عند اليونان) 138.



- عيد ديوليا (عند اليونان) 130، 133-134، 147.
- عيد فورسيديسيدا (عند الرومان) 138.
- عيد ليثوبوليا (عند اليونان) 150.
- عيد مار جرجس (عند المسيحيين) 153.
- عيد مردوخ (في بابل) 152.
- عيد مولا سالسا (عند الرومان) 68.
- عيد/أعياد 75، 128، 131-132، 135، 139-144، 145، 147، 152، 186.
- فارونا (معبود هندوسي) 130-131.
- فداء / افتداء 7، 20، 77، 135، 157، 160-161، 164.
- فداء الإله 175.
- فيدي (مذبح هندوسي) 12، 41.
- قُدَّاس (مسيحي) 102.
- قداصة 13-15، 48، 61، 65، 96، 98، 102، 105، 112-114، 138.
- قدس الأقداس (عند اليهود) 102.
- كاهن / كهنة 7، 14، 38، 41، 48، 49، 51-55، 62، 77، 79، 84، 87، 93-94، 96-97، 102-103، 108-109، 112-113، 118، 126-127، 130، 146-147، 152، 154، 156، 189.
- كاهن أكبر 53.
- كاهن جزار 7، 14، 41، 48، 51.
- كاهن مسيحي 102.
- كاهن هندوسي 54.
- كاهن يهودي 54.
- كاهنة الإله زيوس 126.
- كاهنة الإلهة أثينا 146.
- كاهنة معبد أبولو 118.
- كبش التكريس 38.
- كبش فداء 20، 77، 125.
- الكتاب المقدس 22، 54.
- كنيسة 120، 131.
- كهنة المطر 192.
- كوهانيم (الكهنة اليهود) 113.
- لاهوت 22، 114، 121، 157، 160.
- لاهوت مسيحي 157.

- مجلس الآلهة 189 ، 192 .
- مجمع الآلهة الآشوري 131 .
- مردوخ (معبود بابلي) 152-156 .
- مسيحي 107 ، 110 ، 123 ، 125 ، 146 ، 163-164 ، 201 .
- معارك إلهية 152-153 ، 155 ، 160 .
- معبد 30 ، 52 ، 57-58 ، 92 ، 110 ، 118 ، 123 ، 127 ، 131 ، 133 ، 139 ، 149-150 ، 206 .
- معبد أبولو 123 .
- معبد دلفي 131 ، 133 ، 139 ، 151 .
- معبد لوكايبوس 110 .
- معبد هيبوليتوس 150 .
- مقابر إلهية 148 .
- مقدّس 11 ، 13-16 ، 19-20 ، 22 ، 39-41 ، 44 ، 47-48 ، 52-57 ، 61 ، 65-66 ، 70 ، 75 ، 82-84 ، 90-91 ، 96 ، 98 ، 102-111 ، 116 ، 118 ، 120 ، 122-123 ، 125-126 ، 134 ، 136 ، 138 ، 145 ، 148 ، 152-153 ، 156 ، 160 ، 166-169 .
- ميثرا (معبود) 155-157 ، 163 .
- ميليكريتيس (معبود) 153 .
- نار مقدّسة 72 ، 98 ، 152 .
- نبوءة 137 .
- نذر 13 ، 30 ، 35-36 ، 38 ، 95 ، 105 ، 116-117 ، 128-129 ، 116 .
- النذير 116-118 ، 168 .
- نشيد سحري 113 .
- نضح الدّم 22 ، 40 ، 85 .
- نيرغال (معبود آشوري) 155 .
- هندوسية (ديانة) 14 ، 22 ، 34 ، 55 ، 65 ، 69 ، 103 ، 113 ، 123 ، 135 ، 161 ، 164 ، 192 .
- هيسيني (معبودة يونانية) 153-154 .
- هيكاثي (معبودة يونانية) 151 .
- هيلين (معبودة يونانية) 151 .
- وثنية 158 .
- يهودية 14 ، 85 ، 124 ، 192 .
- يَهُوَه 47 ، 82 ، 93 ، 167 .
- يوم الله 123 .

## فهرس المصطلحات المتعلقة بالقرايين

- إنتيشيوما (قريان أستريالي) 193.
- إيلاف 7، 13، 19، 22-21، 34، 37، 39-40، 134-135، 164-170، 193-194، 197، 199، 205.
- تضحية 13، 20، 30، 33، 36، 42، 44، 55، 59، 72، 74، 80، 89، 90، 98، 106، 113، 117، 122، 137، 141-143، 147، 151-155، 157، 160-162، 185.
- تضحية بالإله 20، 141، 145-146، 148، 153، 158-159، 161، 163، 166، 169، 191، 201-204.
- تضحية بالنفس 18.
- تضحية حيوانية 19، 42.
- تضحية طوطمية 21.
- تغريق (التضحية) 140.
- مقدمة / تقديمات 7، 18، 20، 29-32، 38، 80، 84، 90، 95، 99، 101، 105، 117، 131-132، 135-136، 138، 167، 194، 198، 204.
- مقدمة البواكير 30، 136.
- مقدمة الدقيق 30.
- مقدمة الشجر 30.
- مقدمة الفطير 30.
- مقدمة الكعك 80، 131-132.
- مقدمة حيوان 30، 32.
- مقدمة نبات 30-32، 36.
- تنوفه (تقدمة يهودية) 84، 89.
- ذبح طقسي 30.
- سكب الدم 76، 83-85، 97، 119-120.
- ضحية بشرية 127، 136.
- عمود القريان (عند الهندوس) 62، 65، 70، 105.
- غولاه (المحرقة اليهودية) 37-39، 85، 119.
- قتل أضحوي 97، 138.
- قتل الإله 106، 150.
- قتل الشياطين 59.
- قتل ذبائحي 19.

- قرايين عربیة 21.
- قربان احتفالي 32.
- قربان استرضائي 19-20.
- قربان أسرارى 35.
- قربان أسطوري 59، 149، 158.
- قربان اكتمال البدر 36.
- قربان البناء 127، 142.
- قربان التحريم 116، 165.
- قربان التقديس 119.
- قربان الشوما 36، 42، 195، 203.
- قربان الشكر 34.
- قربان الفصح 124.
- قربان الفطير 36.
- قربان النذر 13، 35-36، 95.
- القربان اليوناني 22.
- قربان إيلافي 19، 21، 34، 37، 39-40، 164-165، 199، 205.
- قربان بشري 154.
- قربان تحليل 117، 130، 165.
- قربان تردية 91.
- قربان تطهر 36.
- قربان تطهير الأبرص 39، 93، 112، 115.
- قربان تعويضي 7، 39، 93، 112، 115.
- قربان تكفيري 13، 15، 19-22، 34-35، 37، 39، 89، 107، 111، 115-
- 114، 117، 119، 123-124، 132، 140، 160، 165.
- قربان ثابت 13، 34-35.
- قربان حيواني 35، 41، 44، 97، 104، 109، 147، 166.
- قربان خاص 35، 38.
- قربان دوري 35.
- قربان ديني 168.
- قربان زراعي 13، 21، 69، 126، 129-130، 132-134، 139-142، 146، 159، 164، 203.
- قربان شخصي 33، 121، 123، 139، 205.
- قربان شعائري 148.

- قربان طوطمي 194، 196، 201، 202، 204.
- قربان طوعي 95.
- قربان عربي 21، 57، 71، 85، 119.
- قربان عربي 21.
- قربان علاجي 35، 112.
- قربان فداء 163.
- قربان مسازة 104، 110.
- قربان مسيحي 164.
- قربان موضوعي 33، 109، 126، 129، 139.
- قربان نباتي 30، 38.
- قربان هندوسي 15، 41، 60، 75، 97، 104، 109، 164، 166، 192.
- قربان واقعي 158.
- قربان يومي 13، 35، 58.
- القربان-الطعام 17.
- القربان-الطلب 34، 128.
- القربان-العقد 17.
- القربان-الهدية 17-20.
- قيامة 149.
- كعكة إليوسيس 123.
- محرقة 38، 91، 116، 128، 145.
- مذبح 30-31، 36، 39-41، 61-62، 65، 67، 76، 82-84، 86-87، 91، 93، 102، 117، 119، 127، 131-132.
- منخا (تقدمة يهودية) 30، 37.
- نار القربان 59-60، 105، 140.
- نظام قرباني 27، 36، 141، 165، 201.
- هبة/ هبات 17-18، 170.
- هذي 92، 97، 102، 119، 127-128.
- هدي الدم 119.
- هدية 12، 20، 100، 205.
- وليمة إيلافية 199.
- وليمة طوطمية 18.
- وليمة قربانية 21، 96، 111، 122، 131، 133-134، 137.

## فهرس الأقوام والشعوب والقبائل

- أثينتون 130-131.
- أروناتا (قبيلة أسترالية) 194.
- اسكندنافي 123.
- آشوري 149، 153، 155-156، 163.
- بنو إسرائيل (شعب) 112.
- تاراهومارا (شعب) 203.
- الخوند (شعب) 136-137.
- رومان 22، 48، 69، 89، 149، 155، 158، 201.
- الزولو (شعب) 134، 165.
- الزوني (شعب) 196-198، 200.
- ساميون 12، 18-19، 22، 45، 74، 109، 147، 191.
- سلفي 123.
- عبري/عبراني 12، 21، 30، 37، 52، 57، 71، 82، 85، 91، 115، 119، 133، 151، 163، 168.
- عرب 18، 21، 193.
- كافير (شعب) 134.
- كوركوكشي (شعب) 195-196.
- لاتين 109، 202.
- هندوس 32-33، 45، 59، 123، 168.
- وينشول (شعب) 203.

## فهرس البلدان والأمكنة

- أثينا (مدينة) 77، 93، 138، 151-152.
- أستراليا 21، 193.
- إليوسيس (مدينة) 123.
- أمريكا 21، 193.
- أورشليم (مدينة) 93، 116، 118.
- دلفي (مدينة يونانية) 131، 133، 139، 151.
- رودس (جزيرة يونانية) 69.
- سيريفوس (جزيرة يونانية) 156.
- طرسوس (مدينة في الشام) 150.
- فارس (بلاد) 123.
- قرطاج (مدينة) 150.
- كريت (جزيرة يونانية) 144، 148، 150، 156.
- المكسيك 69، 137، 144، 158، 204.
- نيميا (مدينة يونانية) 153، 161.
- الهند 52، 72، 77، 124، 162-163.
- يهودا (منطقة في فلسطين) 78، 93.
- اليونان 32، 45، 71، 78، 83، 95، 107، 123، 139-140، 202.

## فهرس الحيوان

- أخطبوط 156.
- أسد 153 ، 163.
- بقرة 33 ، 37 ، 69 ، 119 ، 143.
- بومة 127.
- نثين 152-154 ، 163.
- تيس 37 ، 92 ، 106 ، 112 ، 153.
- ثور 55 ، 114-115 ، 118 ، 131-134 ، 137-138 ، 143 ، 156-157 ، 163-164.
- جمل 193.
- حصان 128 ، 138 ، 143 ، 156 ، 161 ، 202.
- حمامة 118.
- حوت 155.
- خروف 116 ، 133.
- خنزير 143 ، 150.
- ديك 113 ، 127 ، 143.
- ذئب 110 ، 145.
- سرطان البحر 156.
- سلحفاة 195 ، 197.
- السقان (طائر) 154.
- ظبي 43 ، 106 ، 202.
- عصفور 93 ، 112.
- عقرب 156.
- غزال 197-199.
- كبش 20 ، 39 ، 81 ، 116 ، 135 ، 142 ، 154.
- ماعز 143.
- نحلة 163.
- نعجة 116 ، 135.

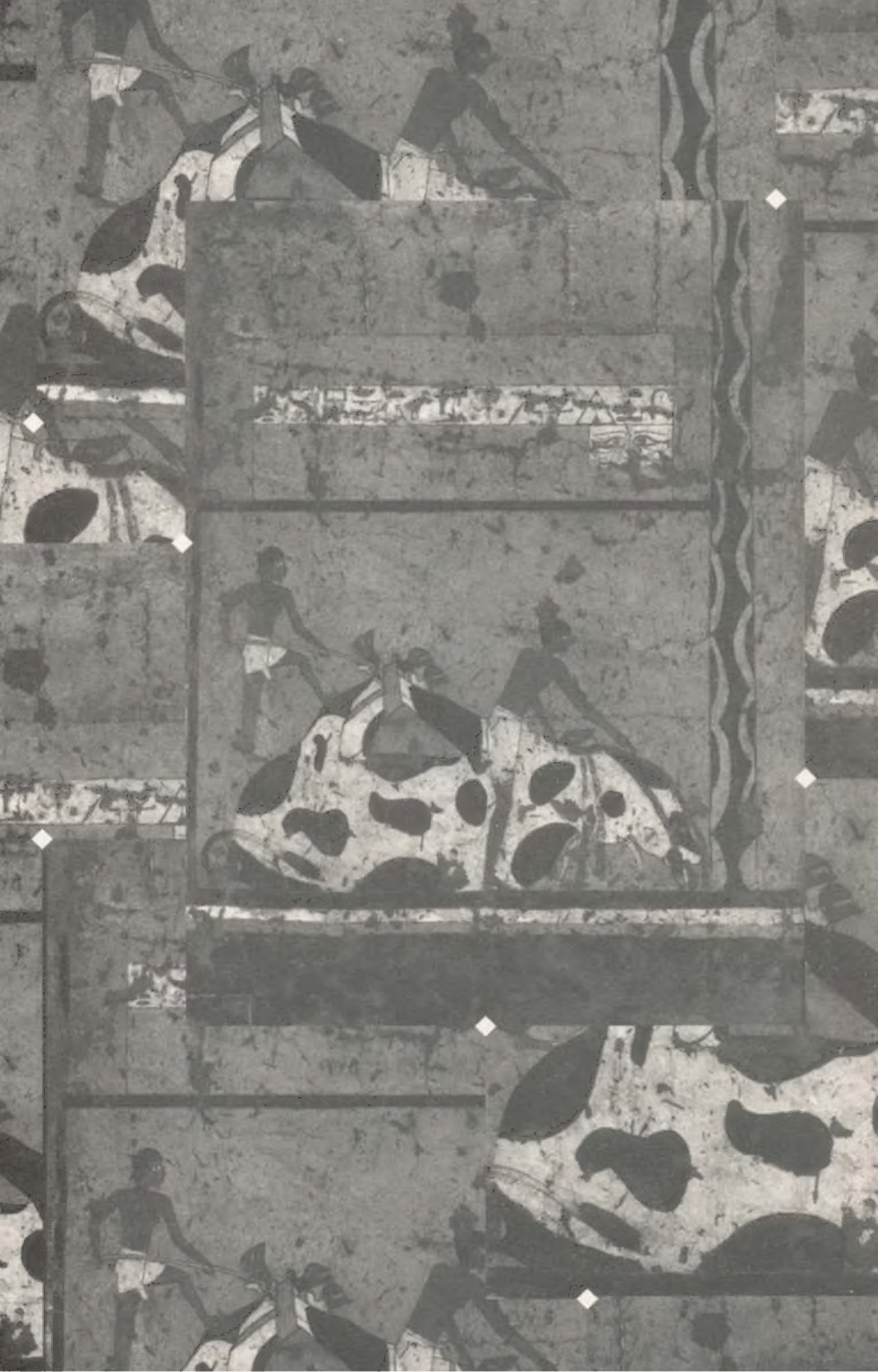


## فهرس النباتات

- بَيوط (نبته) 203.
- سلق بزي 159.
- سوما (نبته هندیة) 37-36 ، 43-42 ، 106 ، 123 ، 163-162 ، 166 ، 204-203.
- شعير 71 ، 135 ، 142 ، 162.
- عنب (كروم) 143 ، 151.
- قمح 132 ، 133 ، 137 ، 142 ، 151 ، 168 ، 203.
- هيکولي (نبته) 203.

**MANA.NET**





لماذا تولّى البشر في كلّ مكان وزمان تقديم قربانين إلى الآلهة؟ هل كان تقربنا منها لنيل نعمها، أم لشكر أفضالها دون انتظار أيّ مقابل؟ ما خفايا هذا الطقس وأشكاله ورهاناته؟ يعتقد المؤلفان أنّ القربان هو أفضل أدوات التواصل بين الإنسان والقوى العليا، وأنّ العمل على فهمه يعني الإحاطة بجوهر التدين عند الشعوب الغابرة. وفي هذه السبيل، يتناول الكتاب مختلف أنواع القربان التي عرفتها البشرية، ومن خلال تحليل العناصر التي تتشكّل منها يبرهن على كونيّة الممارسات القربانية، ويبيّن ارتباطها العميق بفكرة المقدس التي تنبع منها تمثّلات تلك الطقوس عند جميع المجتمعات بدون استثناء.



ISBN 978-603-91578-1-6



9 786039 157816

الطبعة الأولى: 2021

أمعنى  
HANA